汉魏两晋南北朝佛教史

《民国丛书》选印

汤用彤撰



漢魏兩晋南北朝佛教史

湯用彤撰

本書據商務印書館1938年版影印



目錄

第一分 漢代之佛教

第二分　魏晉南北朝佛教

第十二章　傳譯求法與南北朝之佛教……三七四

漢魏兩晉南北朝佛教史

第一分　漢代之佛教

第一章　佛教入華諸傳說

佛教入華，果在何時，傳說紛歧，實難確定。蓋佛教自魏晉以後，在中國文化思想上，雖大放異彩，而方其初來中夏，人士僅視爲異族之信仰，細微已甚，殊未能料瞿曇教化，後將光被神區，而爲之詳記也。漢明求法，見之於牟子理惑論，然上距永平之世，已過百年。其後乃轉相滋益，揣測附會，種種傳說，與時俱增。考其原因，蓋有三端。一者，後世佛法興隆，釋氏信徒，以及博物好奇之士，自不免取書卷中之異聞，影射附益。二者，諸佛威力，亦無邊際，應運垂迹，自不能限於天竺，而遺棄華夏。因之信佛者乃不得不援引上古逸史周秦寓言，俾證三五以來，已知有佛。參看弘明集宗炳明佛論。三者，化胡說出，佛道爭先。

信佛者乃大造僞書，自張其軍。如漢法本內傳，謂漢明之世釋老優劣，即已判明。周書異記，謂西周之世，佛陀應迹，即已震動中華。由此三端，佛教始入漢土，諸傳說，遂少可信。然吾人治史，書卷闕載，原不宜強爲之解。而治佛教史，尤當致意於其變遷興衰之迹，入華年代之確定，因非首要問題矣。玆僅略敍入華諸傳說，而加以考定如左。

（一）伯益知有佛　劉宋宗少文明佛論曰：

伯益述山海，天毒之國，偎人而愛人。郭璞傳，古謂天毒即天竺浮圖所興。偎愛之義，亦如來大慈之訓矣。固亦旣聞於三五之世也。

山海經爲禹益時書，劉歆王充顏之推雖傳其說，玆姑不論。但天毒偎人愛人之語，見於海內經。而劉歆進山海經，初只十八篇，其海內經及大荒經皆進在外。世人早疑其僞。且海內經原文曰：

東海之內，北海之隅，有國名曰朝鮮天毒，其人水居，偎人愛人。

朝鮮天毒同謂在東海之內，北海之隅，其荒誕無稽，蓋亦可知也。

（二）周世佛法已來　三國時謝承後漢書記佛以癸丑七月十五日寄生於淨住國摩耶夫人

腹中，至周莊王十年甲寅四月八日生，(見歲華記麗卷二。)蓋以春秋是年，恆星不見，係應化之瑞相也。實則莊王十年，歲非甲寅。而依今日考證，佛之出世，或更在此後。然佛陀生年，謝承之說或爲最早。迨其後釋老因化胡之說，互爭先後，釋迦老子之生年，乃各愈推愈遠，而其瑞應益爲神奇。穆天子別傳，(三寶記謂齊法上引)之漢法本內傳，周書異記，(續高僧傳魏曇謨最傳所引。)均上推佛陀生於周昭王之世。唐法琳於武德五年上破邪論，中引周書異記甚詳。其文略曰：

> 周昭王即位二十四年甲寅歲四月八日，江河泉池，忽然泛漲，井水並皆溢出。宮殿人舍，山川大地，咸悉震動。其夜五色光氣入貫太微，徧於西方，盡作青紅色。周昭王問太史蘇由曰，是何祥也。蘇由對曰，有大聖人生於西方，故現此瑞。……一千年外，聲教被及此土。昭王即遣鐫石記之，埋在南郊天祠前。……穆王即位三十二年，見西方數有光氣，先聞蘇由所記，知西方有聖人處世。……至穆王十三年壬申歲二月十五日平旦暴風忽起，發損人舍，傷折樹木，山川大地，皆悉震動。午後天陰雲黑，西方有白虹十二道，南北通過，連夜不滅。穆王問太史扈多曰，是何徵也。扈多對曰，西方有聖人滅度，衰相現耳。……

周書異記自係僞書。而至唐初，乃有所謂道宣律師感應記，中載天人陸玄暢來謁律師，言及秦穆公時獲一石佛。穆公因汚像感疾，以問由余。由余謂周穆王時，有化人來，云是佛神。穆王爲築高臺作道場。穆公後燒香禮拜，造像立臺云云。此所謂穆王時有化人來，乃抄襲列子僞書之言，而秦穆由余與周穆王蘇由相對，其作僞之迹，蓋極顯然也。又按唐法琳上書駁傅奕有曰：

> 周世佛法久來，生盲人云，有佛祚短，良可悼矣。（見廣弘明集十一。）

我國反對釋教咸以其能短祚爲言。如佛果生於周初，而且已行於中國，則周祚八百歲，可以塞反對者之口。此雖不必爲僧人言佛生周初之唯一原因，而後來釋子之所以堅執此說，其故想在此也。

（三）孔子與佛　列子載太宰嚭問孔子，孰爲聖人。

> 夫子動容有間曰，丘聞西方有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民無能名焉。

後世佛徒，常據此以謂孔子亦知有佛。（弘明集後序，及廣弘明集卷一。）列子一書，乃魏晉時人所僞造。而其孔子所稱之西方聖者，以至周穆王時之西極化人，亦或指西出關之老子。故六朝人士多不引列子以證孔子

之尊佛。如元魏之世道士姜斌與曇謨最爭論，斌問孔子既是制法聖人，當時於佛迥無文記何耶。曇謨答言因未引及列子也。劉宋宗炳答何承天書稱周孔於佛所未嘗言。而牟子理惑論亦有堯舜周孔何以不修佛道之問，牟子答辨，固亦未援用列子一書也。

(四)燕昭王　拾遺記載戰國時燕昭王卽位七年，「沐胥之國來朝，則申毒國之一名也。有道術人名尸羅，問其年云，百三十歲，荷錫持缾云，發其國五年乃至燕都，善衒惑之術，於其指端出浮屠，十層高三尺」云云。按王子年拾遺記，文原多亡佚，經梁蕭綺搜檢殘遺，合爲一部。其所記燕昭王事，不悉是晉代原文，抑梁時改竄，但其所記，晉書已稱其事多詭怪。所謂沐胥之國，印度無此名稱。燕昭王時佛化未出天竺。所謂尸羅荷錫持缾指出浮屠，隱射佛徒已來中國，誠屬荒唐不經。按史記世家謂燕昭王卑身厚幣以招賢者。封禪書則謂其信方士，水經注亦謂昭王禮賓廣延方士，此均由招賢事附會而來，因是而起種種詭怪不實之故事也。

(五)古阿育王寺　弘明集，宗炳明佛論，謂佛圖澄言臨淄城中有阿育王寺遺址，猶有形像承露盤，在深林巨樹之下，石虎依言求之，皆如言得。又姚略叔父爲晉王，(卽姚緒，見僧傳法和傳。)於河東蒲坂古老

所謂古阿育王寺處，鑿得佛遺骨於石函銀匣之中。因是宗炳論曰「有佛事於秦晉地久矣哉」。阿育王者威力廣被於印土，宣傳佛法至爲盡力。其後佛書中載阿育王神迹甚多。釋教入華，王之聲威，當與之俱至。開元錄載後漢支讖譯有阿育王太子壞目因緣經一卷，西晉安法欽譯有阿育王傳五卷，晉宋之間，中夏此項傳說之記載，當亦不少。東晉釋曇翼以育王造像，布在四方，何其無感不能招致。乃專精懇惻，請求誠應。又釋慧達，本名劉薩阿，發願覓阿育王塔像，禮拜懺悔，自并州南遊建業，禮長干阿育王故舍利塔。又至鄮縣拜阿育王塔。東西覲禮，屢表徵驗。上見高僧傳。劉薩阿事亦見珠林卷十三及三十八，均多怪異不可信。可見尊崇阿育，至爲熱烈。而阿育立八萬四千塔於宇內之說，亦必風傳當世。故臨淄蒲坂地下所得，皆指爲阿育神迹。其他如吳孫晧於建業得育王金像。見珠林卷十三。晉犍陀勒知洛陽山中有古寺基墌。弘明集後序。因宗教之熱誠，經好事者之附會，此等故事在社會中流傳蔓演，固甚易易。按魏晉佛塔，或原係中國式建築。見營造學社彙刊第四卷第一期劉敦楨致艾克教授書。掘出基墌，認爲古塔，原無足怪。至若金像，秦始皇已有製作，地下枯骨，所在皆有，不必即其所傳故事，盡屬虛構也。不過阿育造塔八萬四千，按諸史實，並無其事。而佛陀造像在育王時，印度尚無其事。說見下。則指爲古寺，必出於教徒迷信，其失實自不待多辨也。

（六）秦始皇與佛教　唐法琳上書駁傅奕，見廣弘明集卷十一。引釋道安朱士行等經錄目曰：

始皇之時，有外國沙門室利防等十八賢者，齎持佛經來化始皇。始皇弗從，乃囚防等。夜有金剛丈六人，破獄出之。始皇驚，稽首謝焉。

按此事南北朝前無人道及。隋費長房歷代三寶記卷一始載之。然未言其出於釋道安及朱士行經錄。按道安經錄如載此事，則僧祐慧皎等必有稱述。至如朱士行經錄，亦首見房錄，此前罕有所聞。費長房自言亦未見其書。三寶記蕪雜淩亂，謂朱士行曾作錄，實不可信。其言出道安朱士行錄云云，乃爲佛徒僞造。至若室利防來華，梁任公則以爲可信。蓋謂始皇與阿育王同時，阿育派遣宣教師二百五十六人於各地，或有人至中國。見梁氏近著第一輯中卷第二頁 但阿育王傳教雖遠及西北，而東北方面則絕無文記。至謂阿育曾派人至緬甸傳教，則據今日所知，緬甸距此三百年後乃有佛教。參看 V. A. Smith Asoka, p. 44 梁氏意似謂佛教在當時經緬甸由海道以傳入我國，則亦太遠於事實也。又史記始皇本紀三十三年有曰：

又使蒙恬渡河，取高闕陶山北假中，築亭障以逐胡人，徙謫實之初縣。禁不得祠明星出西方。

按此文句讀頗多異說。一謂「禁不得祠」爲一句，（明星出西方另爲一事，）但語似不可通。二謂縣字與懸字通，而其句讀應爲「初縣禁：不得祠明星出西方。」但漢書匈奴傳引此文，謂徙謫實三十四縣，則初縣係初立之縣，而縣字非懸字也。

日人某謂「不得」爲「佛陀」之對音，所禁者乃佛祠也。似係藤田豐八之說但余未見原書 按「不得」爲虛字，非實字，烏能指爲佛陀。錢穆先生曰，始皇蓋禁人民私祠出西方之明星。徐廣曰，皇甫謐云彗星見，今按謐說非也。漢書地理志陳倉有上公明星祠，錢坫曰：「說文解字甘氏星經曰，太白上公妻曰女媊，居南斗，食厲，天下祭之，曰明星。史記始皇本紀三十三年，禁不得祠明星。」又按詩大東毛傳，「日且出，謂明星爲啓明，日既入，謂明星爲長庚。」然則史言明星出西方，正指日既入之長庚言，其爲太白無疑。據天官書太白主兵事，故秦人禁民間私祀。段玉裁注說文，謂「天下祭之，蓋祀女媊，」亦失之。由此言之禁不得祠，實與佛教無關也。

又宋宗少文謂三五以來，佛法早已流行，但或散沒於史策，或絕滅於焚坑。見弘明集明佛論 其後佛徒多用其說。即隋書經籍志亦曰，佛書久已流布，遭秦之世，所以湮滅，此均更荒誕無據，不可信也。

（七）東方朔　釋子又常謂東方朔言及刼火，已知佛法。按漢書朔傳贊，謂後世好事者，因取奇

言怪語，附著之朔。則在東方朔死後，已多恢奇不可信之故事。且高僧傳載此事曰：

又昔漢武穿昆明池，底得黑灰，問東方朔。朔曰，不知。可問西域胡人。後法蘭既至，衆人追以問之。蘭云，世界終盡，刼火洞燒，此灰是也。朔言有徵，信者甚衆。

然在劉宋時，宗少文乃言東方朔對漢武刼燒之說，是言刼燒者，非法蘭而爲朔。然據僧傳所言，朔並未識刼灰也。

（八）張騫　魏書釋老志言漢武帝時佛法始通中國。並曰：

及開西域，遣張騫使大夏還，傳其旁有身毒國，一名天竺，始聞浮屠之教。

查史記大宛傳張博望雖言及身毒。然於浮圖，則史漢均未記其有所稱述。且後漢書西域傳曰：

至於佛道神化，興自身毒，而二漢方志，莫有稱焉。張騫但著地多暑濕，乘象而戰。

據此始聞浮屠之教云云，係魏收依通西域事而臆測之辭，並非述騫所言也。唐時廣弘明集引釋老志，而改竄此文曰：

及開西域，遣張騫使大夏，還云身毒天竺國有浮圖之教。

是以魏氏臆斷之詞，改爲張騫所說。所改雖微，然道宣引書，往往點竄原文，以證實其所信。名僧如此，則無聊僧人之作僞可知。而其所流傳之故事虛妄不實，蓋亦可知矣。

（九）休屠王金人　世說文學篇注有曰：

漢武故事曰：「昆邪王殺休屠王，以其衆來降。得其金人之神，置之甘泉宮。金人皆長丈餘，其祭不用牛羊，唯燒香禮拜。上（漢武帝）使依其國俗事之」。此神全類於佛。豈當漢武之時，其經未行於中土，而但神明事之耶。

漢武故事題班固撰。然與漢書絕不同，一覽可辨。郡齋讀書志引唐張柬之書洞冥記後云，漢武故事王儉造，所記多出入史漢，而更益之以妖妄之言。故此書或爲南北朝作品。其記帝禮金人，顯暗指佛教。故劉孝標謂其時經典未行而神明事之。魏書釋老志亦有云：

案漢武元狩中，遣霍去病討匈奴，至皋蘭，過居延，斬首大獲，昆邪王殺休屠王，將其衆五萬來降，獲其金人，帝以爲大神，列於甘泉宮，金人率長丈餘，不祭祀，但燒香禮拜而已，此則佛道流通之漸也。

所謂金人爲大神，率長丈餘，但燒香禮拜云，均隱射金人之爲佛像。但史記漢書所載，均無此語。如史記匈奴列傳，僅曰：

其明年（元狩三年。）春，漢使驃騎將軍去病將萬騎出隴西，過焉支山千餘里，擊匈奴，得胡首虜騎八千餘級，破得休屠王祭天金人。

又如衛將軍驃騎列傳，亦只曰：

轉戰六日，過焉支山千有餘里，合短兵，殺折蘭王，斬盧胡王，誅全甲，執渾邪王子，及相國都尉首虜八千餘級，收休屠祭天金人。

魏書謂昆邪王殺休屠王，來降，獲其金人。案史記漢書，獲金人在元狩三年春。及秋，昆邪王始來降。則魏收所記，已有錯誤。而列之甘泉宮，燒香禮拜，則全不見於史記漢書。又按匈奴俗祭天爲大事。史記匈奴列傳曰：

歲正月，諸長小會單于庭祠。五月大會龍城，祭其先天地鬼神。秋馬肥，大會蹛林，課校人畜。

後漢書南匈奴傳曰：

匈奴俗歲有三龍祠，常以正月、五月、九月戊日祭天。（中略）因會諸部議國事。

據此則霍去病所獲之金人，並非佛像而爲祭天神主。史記謂匈奴單于嘗自稱天所立大單于，或天地所立，日月所生大單于。其稱號雖擬配中國之天子，但亦見其俗之敬天也。前漢書金日磾傳贊曰：「休屠作金人，爲祭天主。」其後史漢諸家注解，多以休屠王金人爲祭天之主。故裴駰集解引三國如淳曰，「祭天爲主。」集解又有曰，「駰案漢書音義（三國孟康撰。）曰，匈奴祭天處本在雲陽甘泉山下，秦奪其地，後徙之休屠王右地，故休屠有祭天金人象祭天主也。」史記索隱引吳韋昭之言亦同。韋昭云，「作金人以爲祭天主。」是蓋皆以金人爲祭天之神主。然三國時張晏乃云，佛徒祠金人也。而後魏崔浩亦同此說。如史記索隱曰，「崔浩云，胡祭以金人爲主，今浮圖金人也。孟說（指孟康漢書音義。）恐不然。案得浮圖金人後置之於甘泉也。」攷漢末魏初，笮融作佛像，以黃金塗之，必頗爲當時人所傳說。張晏之言，或因此而誤斷。崔浩則去漢已遠，其時佛法興隆，更易聯想及之，其言更不可據。日人羽溪了諦，在大正七年十日發刊之史林中曾著文論及，謂當武帝時代，印度尚未有佛像之製作，休屠金人，決非佛像，此實爲最有力之證明。又案金日磾本休屠王太子，降漢後，因其國祭金人，故賜姓金。（見漢書日

磾傳。如金人爲佛像，則日磾或奉釋教，史書不致全無記載。又甘泉山金人，似有二處，一在甘泉宮，揚子雲甘泉宮賦有曰：

金人仡仡，其承鍾虡兮，嵌巖巖其龍鱗。揚光耀之燎燭兮，垂景炎之炘炘。配帝居之縣圃兮，象太一之威神。

蓋秦漢宮殿取象天帝之居。故班孟堅西都賦曰：「其宮室也，體象乎天地，經緯乎陰陽，據坤靈之正位，倣太紫之圜方。」按天上紫微宮有十二藩，故宮中又常列金人十二，以取則之。西都賦又有曰「立金人於端闈。」李善注云，史記始皇鑄十二金人置宮中，又引三輔黃圖曰，秦營宮殿，端門四達，以則紫宮。觀子雲賦中所言，甘泉亦效法太一紫宮，且立金人，想亦數爲十二，以象十二星宿也。仡仡者，孔安國尚書傳曰，壯勇之貌也。甘泉金人想頂載鐘虡，故稱爲仡仡。又太平御覽禮儀部引漢舊儀，「漢法三歲一祭天于雲陽宮甘泉壇，」則甘泉更應象天帝之居。據此，金人乃象太一之威神，其非西方之佛也又審矣。又甘泉或亦另有匈奴祭天金人，與徑路祠在一地。考括地志，孫星衍輯本。謂漢甘泉宮在雍州雲陽縣西北八十里。一作八十一里。徑路神祠，在雍州雲陽縣西北九十里甘泉山下，本匈奴祭天處，秦奪其地，後徙休屠右地。而漢書地理志雲陽縣下注曰，有休屠金人

及徑路神祠三所。此休屠金人，無論爲霍驃騎所獲，或秦朝匈奴故址。然當與徑路神祠在一處，距縣九十里，與縣西北八十里之甘泉宮，當無關也。（參看三宅博士紀念論文集，白鳥庫吉關於休屠故地一文。）

綜上所言（甲）史記漢書並未言及武帝列休屠丈餘金人於甘泉，燒香禮拜。（乙）漢書金日磾傳贊，有立金人爲祭天主之言，其後注解多有從之者。（丙）漢武帝時，印度未有造佛像之事。（丁）金日磾乃休屠太子，無奉佛傳說。（戊）甘泉宮乃象紫微宮之十二星。而休屠金人與徑路祠則同另在一地。由此五證，釋老志所言之虛妄可知也。

（十）劉向敍列仙　世說文學篇注曰：

劉子政列仙傳曰，歷觀百家之中，以相檢驗，得仙者百四十六人。其七十四人，已在佛經。故撰得七十，可以多聞博識者遐觀焉。如此則漢成哀之間，已有經矣。

據淸王照圓校列仙傳有七十二人。上文「撰得七十」乃「撰得七十二」也，上文謂乃自列仙傳序略出。故劉宋宗炳明佛論有曰：

劉向列仙敍，七十四人在佛經。

此序又稱爲贊，顏氏家訓書證篇有云，「列仙傳劉向所造，而贊云七十四人出佛經，蓋由後人所羼，非本文也。」南宋時志磐謂其所見之傳，猶有此語。但佛經已改爲仙經。詳佛祖統記卷三十四。而現在通行板本，則已無七十四人出於佛經或仙經之語。蓋此書曾歷經道士改竄也。

第二章　永平求法傳說之考證

永平求法之傳說　漢明帝永平年中，遣使往西域求法，是爲我國向所公認佛教入中國之始。茲據南朝前之記載，先分疏其事蹟，再詳論此傳說之眞僞。

依今日所知永平求法，最早見於牟子理惑論，（載於弘明集。）四十二章經序，（祐錄六載六。）及老子化胡經。（廣弘明集笑道論第十四。）此外石趙時王度奏疏，（高僧傳佛圖澄傳。）東晉袁宏後漢紀，（卷十。）劉宋宗炳明佛論，（弘明集。）范曄後漢書（卷百十八。）南齊王琰冥祥記，（珠林卷十三。）蕭梁時僧祐出三藏記集，（卷二）慧皎高僧傳，（卷一）陶弘景眞誥，（卷九）北魏酈道元水經穀水注，楊衒之洛陽伽藍記，（卷四）魏書釋老志以及元魏僧徒所僞造之漢法本內傳。（見法苑珠林廣弘明集及佛道論衡等。續論衡廣引其文。）其餘六朝人士言及之者，尙不乏人。

東漢末牟子作理惑論，凡三十七章。其第二十章，述漢地始聞佛道。茲錄其全文，並附以他書所載異說。

昔孝明皇帝，

按各項記載均不載年月。僅化胡經謂永平七年遣使，十八年還。法本內傳作三年感夢。而廣弘明集卷一所引之吳書，謂在十年，隋費長房三寶記作七年感夢，十年還漢。並引陶弘景帝王年譜（隋志書錄）稱十一年夢金人遣使。

夢見神人，身有日光，飛在殿前。

按四十二章經序，作身體有金色，項有日光。化胡經，長丈六尺，項有日光。袁宏，夢見金人長大，項有日月光。范曄，金人長大，頂有光明。王琰，形垂二丈，身黃金色，頂佩日光。慧皎，夜夢金人，飛空而至。酈道元，夢見大人，金色，頂佩白光。楊衒之，帝夢金人，長丈六，項背日月光明。釋老志，頂有日光，飛行殿庭。

欣然悅之。明日，博問羣臣，此為何神。

按眞誥略同。經序，有意中欣然甚悅之。餘均無此句。

有通人傅毅曰。

按經序化胡經高僧傳釋老志均同。餘僅作「或曰」。

臣聞天竺有得道者，號之曰「佛」，飛行虛空，身有日光，殆將其神也。

按化胡經，毅對曰，西方胡王太子成道佛號。（一本號下有佛字此處疑有脫誤。）王浮蓋虛構事實，謂釋迦於漢代乃成道也。其餘各書，均略同牟子所記。

於是上悟，遣使者張騫，（麗本據晚出傳說改此四字爲中郎蔡愔。此依宋元明宮本。世說注引牟子無張騫名。）羽林郎中秦景，博士弟子王遵等十二人，於大月支寫佛經四十二章。

按經序眞誥略同。惟羽林郎中，序作羽林中郎將。餘多僅言遣使，不書人名。南齊王琰，謂使者只蔡愔一人。祐錄七王僧孺慧印經序曰，「王遵之得四十二章。」僧傳，求法者爲郎中蔡愔，博士弟子秦景，釋老志從之。眞誥原注有曰，遣侍中張堪，或郎中張愔，並往天竺，寫致經像，并沙門來云云。至若後漢紀，則不言遣使，僅謂明帝問其道術。（御覽引袁紀則言遣使天竺，問其道術，恐係後人增加。）後漢書，則謂遣使天竺，問佛道法。化胡經所載獨不同。其言曰，明帝卽遣張騫等窮河源，經三十六國，至舍衞，佛已涅槃，寫經六十萬五千言，至永平十八年乃還。蓋謂佛在漢時成道，於明帝世入滅。因浮圖既後於老子，則化胡之說有根據也。

藏在蘭臺石室第十四間。

按牟子不記迦葉摩騰等隨蔡愔來華事。四十二章經序化胡經後漢紀均同。至南齊王琰冥祥記，始記蔡愔將西域沙門迦葉摩騰等齎優塡王畫佛像至。高僧傳從之。唯作攝摩騰，釋老志同。

又有可注意者，牟子言於大月支寫佛經，藏在蘭臺第十四間。經序略同。又祐錄二，首言張騫遠使西域於月氏寫經四十二章，次又言於月支沙門竺摩騰，譯寫此經還洛陽。均謂經係譯於月氏。水經注曰，「發使天竺，寫致經像，始以榆欖盛經，白馬負圖，表之中夏。故以白馬爲寺名。此榆欖後移在城內愍懷太子浮圖中。近世復遷此寺。」伽藍記曰「寺上經函，至今猶存，常燒香供養之，經函時放光明，耀於堂宇，是以道俗禮敬之，如仰眞容。」

時於洛陽城西雍門外起佛寺。

按經序作起立塔寺，亦未言及寺名。王琰乃言及白馬寺。僧傳則更言外國有白馬，繞塔悲鳴，故寺多以白馬爲名。水經注伽藍記均謂白馬寺在西陽門外。西陽一名雍門，乃洛陽西門之

一也。又按白馬寺之名，始見於西晉竺法護譯經諸記中。太康十年（二八九）四月譯文殊師利淨律經，十二月出魔逆經，均在洛陽城西白馬寺。（均見祐錄七）永熙元年（二九〇）譯正法華，亦在洛陽白馬寺。（祐錄八）上距漢永平之世已二百餘年。牟子雖未載寺名，然地望恰合，則應亦指白馬寺。又按竺法護譯經，常於長安青門內白馬寺。（須眞天子經記見祐錄七。）東晉時支道林常在建業白馬寺。則漢晉間寺名白馬，或實不少。名僧傳目錄稱摩騰等住蘭臺寺，則顯由藏書石室之說而來。

於其壁畫千乘萬騎繞塔三匝。

按經序無此句。僧傳白馬繞塔悲鳴，或與此傳說有關。

又於南宮清涼臺及開陽城門上作佛像。明帝存時，預修造壽陵，陵曰顯節，亦於其上作佛圖像，時國豐民寧，遠夷慕義，學者由此而滋。

按經序無此段。後漢書紀均僅有於中國圖其形像之語。冥祥記高僧傳均有之。並謂原來佛像是優塡王所作。（高僧傳作倚像魏書立像。）

又按高僧傳一，竺法蘭傳，謂竺法蘭與摩騰俱至雒陽，「譯十地斷結佛本生法海藏僧本行四十二章等五部，移都寇亂，四部失本，不傳江左，唯四十二章經今見在，可二千餘言，漢地見存諸經，唯此為始也。」至若祐錄卷二則不載竺法蘭之名，並未著錄其所譯之經。

綜上所述，永平求法傳說，蓋可分為三系。(一)牟子系。此以牟子理惑論所言為最早。（四十二章經序或更早，說見後。）四十二章經序與之大同。晉袁宏宋范曄或採此說。梁陶弘景之真誥，則直抄經序之文。此系記載謂漢明感夢遣使，於月氏寫經而歸，並圖佛像。攸水經注伽藍記均未載摩騰等在洛陽譯經之事，二書均詳敍齋經回華之榆攜，似亦謂經譯於西域，故亦可入此系。(二)化胡經系。此據求法之說，闢人佛陀成道涅槃之年，以證其遠在老子之後。(三)冥祥記系。此於原說又增記摩騰等來華譯經，使者為蔡愔一人而非張騫等三人。真誥子注中亦引同類記載。高僧傳乃不僅詳記摩騰事，並益以竺法蘭之傳說。漢法本內傳者當係南北朝末偽造之書，且復於求法譯經之外，更加與道士較力之怪事。至若僧祐出三藏記卷二則既言經譯於月氏，而又言及摩騰，（不載竺法蘭。）則依違一三兩說之間，態度實頗模稜也。

求法傳說之考證　考證求法傳說之眞僞，當分七端說之。一、佛法不始於明帝。二、四十二章經之早出。三、明帝求法之眞僞。四、蔡愔摩騰事之遲見。五、竺法蘭事之無徵。六、求法說非王浮所假造。七、餘論。

（一）西晉王度上石季龍奏議曰，漢明感夢，初傳其道。（高僧傳佛圖澄傳。）其後歷代人士，多從此說。唐韓文公奏議，亦言漢明帝時始有佛法。而諫迎佛骨一文，既爲後人所傳頌，故此說更認爲定案。然使永平年前，未傳佛法，則不但哀帝時伊存已授佛經，（見魚豢魏略西戎傳下詳。）明帝時楚王英已爲桑門伊蒲塞設盛饌。（見後漢書楚王英傳下詳。）其時已有奉佛者在。且即就此傳說本身言之，傳毅已知天竺有佛陀之教，即可證當時朝堂已聞有佛法。此則不但宋人范鎭東齋記事，已有此疑，即六朝人士，早持斯論。（僧祐弘明集後序即有此意。）

（二）按四十二章經序，大藏經常刊之於本經首端。梁僧祐出三藏記集卷六載其全文。其所記與牟子所載事實僅略有出入。文字亦且大同小異。此必非偶然之相同，或其一爲底本而其他係抄襲。依今考之，則牟子所記，實本于經序。其證有二。一曰，牟子之文較整潔，而其事蹟則較增多也。經序「意中欣然悅之」，牟子無意中二字。經序稱所夢神人「身體有金色項有日光飛在殿前」，後傳

毅對曰，「佛輕舉能飛，殆將其神也。」牟子於神人僅言「身有日光飛在殿前，」而傅毅之對，則爲「飛行虛空，身有日光，殆將其神也。」以二文相比校，則牟子前後照應周到，較之經序爲文整飭多矣。又經序末僅言起立寺塔。至若塔在雍門外，及於南宮開陽門顯節陵上畫像，則只牟子載之，似係抄襲原文而又爲之增益也。二曰牟子作理惑論時，蓋常引及四十二章經。如論第四曰：

立事不失道德，猶調弦不失宮商

此引經沙門夜誦經甚悲之文也。論第十一曰：

有道雖死，神歸福堂。

此似取經中濁水喻章之言。（此據麗本）論第二十五曰：

吾自聞道以來，如開雲見白日，炬火入冥室也。

經中亦有「夫爲道者，譬如炬火入冥室中，」之言。夫理惑論，篇幅頗短，其中所用典故，出莊老諸書者較多，援用佛經者實頗少，而其中乃引四十二章經三次，其曾熟讀此經可知也。意者牟子作論時，篋中或有此經，而其所言漢明故事，則就經序修改增益者也。

(三)吾前分求法記載爲三系。茲先就牟子系傳說先論之。漢明帝求法之說，實有可疑。感夢遣使，事頗神怪，一也。永平八年，楚王英已爲沙門伊蒲塞設盛饌，則其奉佛應更早，或竟在光武之世。明帝爲太子時，英獨歸附太子，甚相親愛。(見後漢書楚王英傳)英於光武世如已與釋氏遊，明帝或已知之。則感夢始問，應是讕言，二也。遣使三人中，有張騫最爲可異。眞誥原注中解之曰「按張騫非前漢者，或姓名同耳，」然姓名既同，西遊又同，似非偶合，此可疑者三也。

求法故事，雖有疑問。但歷史上事實常附有可疑傳說，傳說固妄，然事實不必卽須根本推翻。釋迦垂迹，神話繁多。素王御世，讖緯疊出。然吾人不能因神話讖緯，而根本否認喬答摩會行化天竺，孔仲尼曾宣教華夏也。謂求法故事附會妄謬爲一事，謂全係向壁虛造，則另爲一事。吾人不可執其疑點，以根本否認其故事之全體也。(甲)按牟子漢末作理惑論，(說詳下)上距永平不過百餘年。四十二章經則桓帝以前亦已譯出，(說亦詳下)經序或已早附入，上距永平更近，或且不及百年。此推證若確，則其記載出於佛徒，雖或有虛飾，然不應全屬無稽，無中生有也。(乙)且牟子稱立寺於城西雍門外，此卽北魏酈善長所指爲白馬寺之地址。而西晉竺法護譯經於洛陽白馬寺，其出經記亦謂在洛陽城西。(祐錄)

文殊淨律經魔逆經記。則牟子雖未記寺名，而漢末或已以白馬名此寺。攷寺院固輒妄取往昔高僧為開山祖，後世信之不疑。然此概因年代已遠，疊經變遷之故。至於漢末去中與不遠，京師又未遭浩刧，牟子如知有白馬寺，則東漢初造，創立此寺，亦非不可能。(丙)世人又據後漢書西域傳謂永平十六年以前，漢與西域交通中絕者六十五載，故永平十六年前，遣使求法為必無之事。詳梁任公近著第一輯中卷。然牟子經序本不書年歲。其年歲則出於化胡經法本內傳等，皆係晚出，且為偽書。依牟子諸書所載，則不能謂其必在十六年前。且西域交通中絕一語，係指漢不置都護而言。考王莽建國元年，至永平十六年，六十五載間，中國國際交通，並未斷絕。如王莽天鳳三年李崇等出西域，其時西域諸國尚郊迎送兵穀。光武建武十四年，莎車國鄯善國遣使奉獻。二十一年鄯善等十八國遣子入侍。凡此可證王莽光武時，中華西域仍有信使往還。即在永平三年，休莫霸與漢人韓融等殺都末兄弟，自立為于寘王，則永平間西域與漢人猶有交通。上詳學衡第二期柳詒徵評梁任公中國佛教史。按後漢書西域傳原文略曰：

武帝時，西域內屬，……王莽篡位，貶易侯王。由是西域怨叛，與中國遂絕，並復役屬匈奴。

是則絕者為役屬之關係。又傳中謂交通中絕，及西域三絕三通等，按其全文均不能指為漢人不能

西遊，是則明帝遣使求法，又可知非絕對不可能之舉矣。

綜上所言求法故事，雖有可疑，然不能因此卽斥牟子經序所傳說，毫無根據。至若果何所據，而加以附會，雜以誤傳，則書闕有間，非二千年後人所應妄度。凡治史者，就事推證，應有分際，不可作一往論斷，以快心目。求法故事，雖有可疑，而是否斷定卽全無其事，則更當愼重。昔者王仲任著論衡書，虛語增分爲二事。漢明求法之說，毋寧謂語多增飾，不可卽斷其全屬子虛烏有也。

（四）牟子理惑論作於漢末，四十二章經序出世，或更早。此中僅言四十二章寫於月氏。至若袁彥伯僅言明帝問其道術。范蔚宗亦只謂遣使天竺，問其道法。蓋均未載蔡愔將佛像與沙門還國之事。依今日所知，摩騰東來，首見於北齊太原王琰之冥祥記。此書所誌詭異，本不可盡信，而求法一條顯係抄錄三種舊記而成。其全文曰：

漢明皇帝夢見神人，形垂二丈，身黃金色，項佩日光，以問羣臣。或對曰，西方有神，其號曰佛，形如陛下所夢，得無是乎。於是發使天竺，寫致經像，表之中夏。

此段文字，頗與水經注相同，仍大體循經序牟子之最初傳說。冥祥記續曰：

自天子王侯咸敬事之，聞人死精神不滅，莫不懼然自失。

此段見於後漢紀，仍爲晉人所傳。然冥祥記又曰：

初使者蔡愔將西域迦葉摩騰等齎優塡王畫釋迦佛像，帝重之，如夢所見也。乃遣畫工圖之數本於南宮清涼臺及高（應作開字）陽門顯節壽陵上供養。又於白馬寺壁畫千乘萬騎遶塔三匝之像，如諸傳備載。

圖像畫壁均見牟子。然所述蔡愔摩騰一段，則不見於向日敍述。去張騫秦景王遵三人，而易以蔡愔，復加一摩騰故事，構成後世公認求法之史實。然王琰既言如諸傳備載，則此像可證爲抄集而成。蔡愔摩騰故事，顯更爲晚出之事實。劉宋以前既不見於正史，又爲佛家所未稱述，則其說之不可信，蓋可知矣。

復次，蔡愔一事疑本另出一源。查四十二章經序並未言畫像。牟子雖言及而不言來自西域。高僧傳興福篇論曰，「蔡愔秦景自西域還至，始傳畫㲲釋迦，於是涼臺壽陵並圖其像，」可知蔡愔原與優塡王畫像有密切關係。明帝遣使，最初所得者爲經，是認爲傳法之始。笮融以後，造像供養，成爲

風氣。立塔則稱道阿育，畫像必本諸優塡。阿育之塔既相傳遺跡遍布神州。優塡之像亦自不能不稱其早已來中夏。既信其早傳東土，則須明述原委，以起信心，蔡愔故事想由此創始。其後復因信佛法始於漢明，因而於傳經之外，復增齋像之文。又兩晉以後經像俱常隨外國僧人俱至，或因此而更附會蔡愔齋像，摩騰偕來歟。

（五）摩騰譯經，劉宋以前所不知，已難置信。然高僧傳復於摩騰之外，敍及竺法蘭，則更爲可怪。冥祥記無法蘭之名。祐錄著錄四十二章經，並繫之於竺摩騰，而於竺法蘭所譯經，概不列入。夫僧祐與慧皎先後同時，僧祐獨不採取竺法蘭出經事，則其懷疑可推而知。高僧傳謂蘭譯經五部，有十地斷結。按羅什以前十地通譯十住，此曰十地，其僞可知。又蘭所譯書，不見兩晉南北朝各家經錄。至隋長房錄始著錄，並言見朱士行漢錄及名僧傳。（一本無名字）士行作錄，本屬無稽。而三寶記卷十五末，自言未見朱士行漢錄。長房之書，採集至爲蕪雜，其言見於漢錄，想亦妄據一種僞書。（疑如漢法本內傳之類）由此可證，長房以前，法蘭所出概不爲譜錄家所信也。又僧傳蘭所出五部之內，有四十二章經，而房錄僅列之摩騰錄中，而別謂蘭譯有二百五十戒合異二卷。（注見別錄）實則合異造自東晉竺曇無蘭，今其書雖佚，然

其自序，固赫然載入祐錄卷十一中也。

（六）世人攷證永平求法之說，多不知其有各種不同之傳說，又不先推究其先後。梁任公著論（見梁任公近著第一輯中卷）詳定各說之先後，謂四十二章經，實吳晉間僞作。其序又在其後。牟子則晉宋作品。此外東晉有王度奏疏，袁宏後漢紀。而老子化胡經作於西晉年代則特早。故梁氏謂化胡經所載，爲各說之根據。而求法故事，乃此經作者道士王浮所僞造。但四十二章經乃漢代所出，理惑論亦漢末著作。（詳下）化胡經實採取佛書，以爲釋迦死於漢明帝之世，以成就老子化胡之說，是求法之說，非王浮所僞造，一也。若道士造求法之事，而釋子乃因襲其說，愚謬至此，殊不可解，二也。王浮與帛遠同在晉惠帝末年，（高僧傳卷一）而王度爲石虎著作郎，袁宏爲桓溫記室，其年代相差不遠。使永平求法事，爲王浮僞造，何至一則援入奏牘，一則載於史書。況袁宏之作後漢紀，自謂集前史數百卷，正其錯誤異同，更何能採集之荒妄若是，永平求法事，非創自王浮，觀此益信，三也。

（七）依上所論，漢明求法，吾人現雖不能明當時事實之眞相，但其傳說，應有相當根據，非向壁虛造。至若佛教之流傳，自不始於東漢初葉。明帝雖曾獎勵此新來之教，然其重要，亦自不如後日所

推尊之甚。至若後世必定以作始之功歸之明帝，則亦有說。蓋釋迦在世，波斯匿王信奉三寶，經卷傳爲美談。其後孔雀朝之阿輸迦，貴霜朝之迦膩色迦，光大教化，釋子推爲盛事。東晉彌天釋法師亦曾曰，不依國主，則法事不立。漢明爲一代名君，當時遠人伏化，國內清寧，（四十二章經序中語。）若謂大法濫觴，於茲，大可爲僧迦增色也。

南北朝時，佛與道相爭先後，佛徒謂釋迦於周昭王二十四年出世，穆王五十二年涅槃，初視似無理由。但亦或亦與永平求法有關。查周書異記有曰：

・周昭王時有聖人出在西方。太史蘇由對曰，所記一千年時，聲教被及此土。

查自穆王五十二年至漢光武二十三年恰約一千歲。按晉慧叡喻疑論，（祐錄五）「孝明之世，當是像法之初。」一佛典傳說，常謂正法五百年，（僞讖之說也。見文選頭陀寺碑文李善注中。慧叡喻疑論從之。）但亦有謂正法一千者，依此則明帝求法，正當像法之初。佛徒捏造事實，謂佛生於周昭王時，或亦因此種關係歟。

第三章　四十二章經考證

四十二章經譯出傳說　梁高僧傳引記曰，騰（攝摩騰）譯四十二章經一卷。又謂竺法蘭譯經五部，唯四十二章經尚行江左。是則四十二章經依慧皎言，乃摩騰法蘭二人共譯也。隋開皇三寶記（歷代三寶記之原名）引梁寶唱曰，是經竺法蘭所譯。而梁僧祐作錄則不著竺法蘭之名，謂經乃竺摩騰譯。是梁時於本經譯出之人本無定說也。又僧傳謂經在雒陽出，而僧祐謂於大月氏譯訖還國。是梁時於本經譯出之地，亦無定說也。蓋漢明求法故事，牟子系傳說較早，亦較可信。冥祥記系出世晚，而事益荒誕。梁時諸師，兼取諸說，互有異同，故其言亦復互異也。依上章所論，牟子所傳，雖有疑義，但決非全誣。若據其所言，斯經譯於月氏，送至中夏也。又經序及牟子均言譯經四十二章。而祐錄有曰，舊錄云：「孝明皇帝四十二章」。則此經舊名，或本未稱爲經，而首加孝明皇帝四字也。（隋二種衆經目錄，原均無經字。）

今考證四十二章經，當分四段述之。一、經之早出。二、劉宋時經有二本。三、此書歷經歷代之改竄。四、經之性質。

四十二章經出世甚早　四十二章經世頗有疑其出世甚晚，而爲中國人所自著者。梁任公（近著第一輯中卷）論之曰，「隋費長房歷代三寶記本經條下云：

舊錄云本是外國經抄，元出大部，撮要引俗，似此孝經十八章。

此言經之性質最明瞭。蓋並非根據梵文原本比照翻譯，實撮取羣經精要，摹仿此土孝經老子，別撰成篇，質言之，則乃撰本而非譯本也。」按長房所引舊錄，不知爲何人之書。但其言經係「外國經抄」，自非中土編撰，實可了然。查今日所存巴利佛經，亦不乏此種類似孝經之文體。如 Suttanipāta 集合佛說多章而成。其中諸章恆甚短且往往見於阿含及其他大部中。則 Suttanipāta 者，亦實可謂爲外國之經抄也。又魏晉諸師，言外國常抄集大經以爲要略，固有其人。三國時失名之法句經序，（祐錄卷七）謂佛說原有十二部經，四部阿鋡，

是後五部沙門，各自鈔采經中四句六句之偈，比次其義，條別爲品。於十二部經靡不斟酌，無所適名，故曰法句。

晉道安道行經序（同書卷七）有曰：

佛泥曰後，外國高士鈔九十章爲道行品。

又其道地經序（同書卷九）曰：

於是有三藏沙門，厥名衆護，仰惟諸行，布在羣籍，俯愍發進，不能悉洽，祖述衆經，撰要約行，目其次序，以爲一部二十七章。

孝明皇帝時書亦係從大部中撮要抄爲一部，四十二章，不得因其類似孝經，而謂爲中國所撰也。

漢明求法事，因年代久遠，書史缺失，難斷其眞相。但東漢時，本經之已出世，蓋無可疑。東晉時，郗景興撰奉法要，（弘明集）三國時，法句經序，（祐錄七）已引本經。（文詳下）漢末牟子作理惑論，似亦曾援用。（已詳上章）是漢晉間固有經四十二章，爲佛學界所得誦讀。而最早引用本經者，則爲後漢之襄楷。（參看觀古堂刻宋眞宗注四十二章經葉德輝序）襄楷延熹九年（一六六）上書桓帝（後漢書六十下）曰：

浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰，此但革囊盛血，遂不盼之。其守一如此。

此中不三宿桑下，卽本經樹下一宿之言。革囊盛血云云，係引經革囊衆穢一章。則後漢時，已有此經，

實無可疑。桓帝延熹九年（一六六）至明帝時（五八至七五）約百餘年。明帝時於大月氏寫譯此經，或亦可能之事也。

按現存經錄，以僧祐出三藏記集爲最早，四十二章已見著錄。其言曰：

四十二章經一卷，舊錄云孝明皇帝四十二章。安法師所撰錄闕此經。

安法師者，謂釋道安。道安於東晉寧康二年（三七四）撰綜理衆經目錄。僧祐謂安公「始述名錄，銓品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴伊人。」（上均見祐錄二）道安乃一代名師，與各地廣通聲氣。其作錄時，已離河北，南居襄陽將十年。其在河北時，竺道護送以大十二門經。及至襄陽，慧常自北部之涼州送光讚等經展轉到達。竺法汰在楊都，安公曾託其造露盤。又常與法汰問答往復。（上雜見祐錄，參看僧傳道安法汰及竺僧敷傳。）江南河北，如有此經，安公應可知及。

查三國時法句經序，及晉郗超奉法要，均引四十二章。（詳下）又在晉成帝時，沙門支愍度作有佛經目錄。祐錄載其合首楞嚴經記，內謂漢支讖譯有「小品，阿闍貰，屯眞，般舟」四經。而祐錄支讖錄下有此二條，（小注均出自原書。）

伅眞陀羅經二卷，舊錄云，屯眞陀羅王經。別錄所載，安錄無，今闕。

阿闍世王經二卷，安公云，出長阿含。舊錄，阿闍貰經。

此云屯眞舊錄作屯世，舊錄作貰，均與支愍度合首楞嚴經記所載相符。可見僧祐所指之舊錄，爲愍度所作。其錄在安錄之前，或且作於江南。僧祐謂四十二章見於舊錄。則安公時已有斯經，斷可知也。

祐超愍度均約與安公同時。而安公經錄，竟缺此經，其故極難解索。然大凡翻譯，後出者勝。吾人今於讀西洋典籍，已不必求明清二代之所譯。而前代所譯，因漸漸滅。今日求之，常最難得。東晉去東漢已三百年，古人傳鈔，流傳已難。安公草創，智者千慮，究有遺失。又安公自序其經錄曰，祐錄五

此土衆經，出不一時。自孝靈光和已來，迄今晉康寧應是寧康。二年，近二百載。值殘出殘，遇全出全，非是一人，難卒綜理，爲之錄一卷。

今按此文所謂値殘出殘云云，疑謂安公就所親見之經，無論殘簡全篇，均著於錄。安公治學精嚴，非親過眼，則不著錄。故自知遺漏者不少。故謂若欲綜理已出一切經典，自知非一人所能爲。夫安公之世，方等風行，經出更多。四十二章，爲常日所不備。安公因未見之，遂未著錄，或亦意中之事也。又據上文安錄亦有

漢靈之世，四十二章出於獻帝之前，故未錄也。

四十二章經譯本有二　梁任公疑四十二章經爲僞書。蓋因其不似漢譯文體，其文字優美，謂應於三國兩晉時求之。梁先生此說亦非確論。

第一漢代稱佛爲浮屠，（或浮圖）沙門爲桑門，舊譯須陀洹，斯陀含，阿那含，及阿羅漢，爲溝港（一作道跡）頻來（一作往來）不還及無著。（或應眞，或應儀。此見祐錄一。）按現存本經已曰佛，曰沙門，曰須陀洹等，則其經之非古可知。但舊日典籍唯藉鈔傳，浮屠等名，或嫌失眞，或含貶辭。後世展轉相錄，漸易舊名爲新語。卽出祐錄稱天竺字爲胡文，元明刻經，乃改爲梵，可以爲證。（參看開元錄安清條下。又後漢末譯經已用佛與沙門二譯名。但僧會法鏡經序，嚴佛調作浮調，仍用漢時浮圖舊譯。須陀洹四名亦見於安世高譯之七處三觀經。）

第二現存經本文辭優美，不似漢譯人所能。則疑舊日此經，固有二譯。其一漢譯，文極樸質，早已亡失。其一吳支謙譯，行文優美，因得流傳。按大周經錄卷八曰：

四十二章經一卷，（初譯六紙。）

右後漢明帝代永平十年迦葉摩騰共竺法蘭於白馬寺譯，出長房錄。

四十二章經一卷，第二出

右吳支謙譯，與摩騰譯者少異。

四十二章經，第三出

右見長房錄。

上三經同本別譯。

查長房錄本經僅有第一第二出，更無第三出。但別又著錄五十二章經一卷。周錄之第三出，或係五十二章之訛誤。至於支謙所譯，則長房所記如下。

四十二章經一卷　第二出，與摩騰譯者小異，文義允正，辭句可觀，見別錄。

按長房錄卷十載搜尋所得前代經目六家，及未嘗見之二十四家。別錄者在長房所目見之六家中。長房言此錄有二卷十篇，上卷三錄，下卷七錄。但缺其第五。並各詳其部卷數目。三寶記中廣引用之。但至宋朝爲止。因此而長房曰，未詳作者，似宋時述。梁任公謂爲支愍度所撰非也。據此則劉宋時，四十二章猶存二譯。一者漢代所譯，一者吳支謙所出。別錄作者謂此二本少異。漢譯文句，想極樸質，而支謙所譯，「則文義

允正，辭句可觀。」劉宋以後，漢譯辭劣，因涉讀者，或即亡佚。支謙所出，則以文章優美，而得長存。但古人寫經，往往不著譯人。（參看祐錄失譯經錄序）而摩騰譯經爲一大事，因遂誤以支謙所出，即是漢譯，流傳至今，因襲未改。故今存之經，梁任公讀之，謂其文字優美，不似漢代譯人所能辦也。

以上推論，似涉武斷。但合漢晉所引本經考之，則有二古本，實無可疑。後漢襄楷疏曰：

浮屠不三宿桑下。

高麗藏經本曰：

日中一食，樹下一宿，愼不再矣。使人愚蔽者，愛與欲也。

襄疏曰：

天神遺（浮屠）以好女。浮屠曰，此但革囊盛血，遂不眄之。

宋藏曰：

天神獻玉女於佛，欲以試佛意，觀佛道。佛言，革囊衆穢，爾來何爲。……去，吾不用汝。（下略）

三國時法句經序云：

宋板經曰：唯值佛難，其文難聞。

得覩佛經難，生值佛世難。

西晉郗超奉法要引經云：

佛問諸弟子，何謂無常。一人曰，一日不可保，是爲無常。佛言，非佛弟子。一人曰，食頃不可保，是爲無常。佛言，非佛弟子。一人曰，出息不報，便就後世，是爲無常。佛言，眞佛弟子。此段或出漢譯，佛字或原係浮屠，經後人改正。

麗本經曰，

佛問諸沙門，人命在幾間。對曰，在數日間。佛言，子未能爲道。復問一沙門，人命在幾間。對曰，在飯食間。去，子未能爲道。復問一沙門，人命在幾間。對曰，在呼吸間。佛言，善哉，子可謂爲道者矣。

四十二章經，漢晉間有不同之譯本，觀上所列，甚可置信。譯出旣不只一次，則其源出西土，非中華所造，益瞭然矣。

四十二章經之疊經改竄　梁任公又謂四十二章，頗含大乘教理，其僞作者，深通老莊之學，懷抱調和釋道思想。此則未稽考本書版本之歷史，而率爾立言。蓋此經歷經改竄，其大乘教理，與梁氏所指之老莊玄學，乃後世所妄增，非唐以前之舊文也。

四十二章經之版本有十數種，文字出入多寡不等。但可析爲三系。一曰麗本。宋元宮諸本大同。一曰宋眞宗注本。明南藏始用之。惟僅錄其經文，及其序，至若小注，則未刊入。明正統五年僧德經等刻本，亦遵南藏，只載其師馬鞍山萬壽禪寺僧道孚之序，及僧道深之跋，而未刊注本之序。至乾隆四十六年辛丑詔譯爲滿文，後又命翻爲藏文，蒙文。（四體合璧四十二章經跋及賀郡王府本之跋）亦均用眞宗之本。一曰宋守遂注本。明僧智旭之解，了童之補註，道霈之指南，清僧續法之疏抄，均用之。而道霈三經指南凡例，謂雲棲大師言，藏經之本未妥，宜用守遂註本。蓋自明以來，藏經所載爲宋眞宗注本正文。其全本則光緒乙巳觀古堂曾刊之。而世俗久已流行者，爲守遂注本，金陵刻經處印行者，亦是也。二者皆失眞，經後人所改竄者。而守遂註本爲尤甚。

何以知守遂註本之大失本眞耶。蓋麗本者，出於北宋初蜀版。而蜀版必係採唐以來所公認之

一切經。按初學記卷二十三引本經曰：「借行道，如牛負行（原文奪行字）深泥中，疲極不敢左右顧」此文與麗本同。而守遂註本則改爲「如牛負重行深泥中。疲極不敢左右顧視。」又唐初玄應本經音義，載「輸敬」及「柰箠」二語。輸敬麗宋元宮四本均有之。而守遂乃改爲愈敬。「柰箠」二字當卽四本「深棄去垢」句中之深棄二字。（明本作深垂）之原文。而守遂本必因見其文難通，而改爲去滓成器。法苑珠林亦唐初之作，其卷四十九，引飯凡人章，文與麗宋元諸本同。而與眞宗注本及守遂本異。是則守遂之本，非唐人所見之舊也。又梁陶隱居眞誥甄命授篇，頗竊取四十二章經文，納之於眞人誥語。取此與宋麗本與守遂本對刊，則其眞僞瞭然。如麗宋經本及眞宗注本均有人爲道亦苦章。眞誥襲取全文，而守遂本割去此章。又麗宋本在牛行深泥章之前，有摘懸珠章。眞誥抄合爲一章。守遂本則僅存後一章。又水歸海，磨鏡垢，愛生憂，諸章，眞誥與麗宋本同。而與守遂注本異。據此則麗宋古本，爲南朝舊文，而守遂本之僞妄立見。（參看胡適近著第一輯之眞誥考）

且四十二章經乃撮取羣經而成。其中各章，頗有見於巴利文各經，及中國佛典者，但常較爲簡略耳。今略取其數條對照之，則麗本常合乎原文，而守遂本則依意妄造。（一）禮從人章，麗本有以惡

來以善往之言，而守遂本全删之。然此章，實見於雜阿含四十二卷，及巴利文雜部七之一之二，均有惡來善往之意。(二)木在水喻章，守遂本改麗本之「不左觸岸，亦不右觸岸」爲「不觸兩岸，」然此章見於雜阿含四十三卷，則有「不著此岸，不著彼岸」之句。(三)愼勿視女章，二本不同。此章在巴利長部涅槃經，長阿含遊行經，均載之。然按其文，則麗本實近於原文也。(四)麗本之蓮花喻章之末，有唯盛惡露，諸不淨種，云云一句。而守遂本全删之。惟雜阿含四十三載有類此之經，則實有諸不淨云云。凡此數端，均可確證原譯四十二章，實根據印度原文。但或因譯經之始，常易繁複爲略簡。至若守遂本，則不悉原文，妄加臆測，所改治遂常不合本原也。

守遂本與麗本眞諦不同之最可異者，不在文字之删改，而在新義之增加，其最要者如下：

(甲)守遂本之首，多轉四諦法輪之章。

(乙)多「內無所得，外無所求，無念無作，非修非證」一全章。

(丙)飯凡人章中又加「無念無住，無修無證」之言。

(丁)人有二十難，麗本只言五難，而守遂本加「心行平等，見性學道」等之十五難。

(戊)麗本原爲「吾何念，念道，吾何行，行道，吾何言，言道，」等語，改爲「吾法念無念念，行無行行，言無言言，修無修修，」等語。

(己)麗本之「觀萬物，形體豐熾念非常，」改爲覩靈覺，卽菩提。

(庚)牢獄章末加「凡夫透得此門」一語。

(辛)得爲人難章之末，經增改後，有「發菩提心，無修無證」之語。

(壬)牛行深泥章，前加磨牛章，中言「心道若行，何用行道。」

(癸)末章多「視大千世界，如一訶子」等十一句。

觀上列諸條，可知四十二章經之修加，必是唐以後宗門教下之妄人，依據當日流行之旨趣，以彰大其服膺之宗義。而此經亦不只增改一次，不必卽出於一派一人之手也。何以言之。蓋宋眞宗注本文句同於麗本。而於上列守遂本增加之甲、乙、丁、癸諸條，則有之。可見眞宗注本，爲中間修改者。眞宗本不知何時始出世。近中華書局影印唐大曆十二年懷素草書之經文，與眞宗所用者同，若果爲懷素所書，則唐代宗時，已有此本矣。而守遂本則最後妄改之書也。夫吾人既確證麗本，至少爲南北朝之舊。又合乎印度原文。則宋眞宗注本增刪處之妄，可知目也。此宋代二注本同有

二十難一章。而麗本只敍五難。按涼譯三慧經中，述五難三次。麗本五難，略同其第二次。可見印度原文初只五難。麗本之文，確然有據。唐初法苑珠林二十三引此段，亦只五難。則二注本，於其後所加之十五難，直僞也。又按宋眞宗注本首五難中，有「判命不死難」，（宋元本作利命；宮本作判命。）文句極費解。注者遂謂「不」字當爲「必」字之訛。（守遂本亦改爲棄命必死。）麗本於此作「制命不死難」，眞誥，及珠林，（宋麗本）所引，「判」均作「制」，證之以三慧經之「制人命不得傷害者難」，則文義昭然，麗本得原來眞面目，於此益信矣。

古本四十二章經，說理平易，旣未申大乘之圓義，更不涉老莊之玄致。「見性學道」「無修無證」爲大乘所有，而固此經所無也。漢代佛法，典籍頗少，四十二章遠出桓帝以前，爲研求最初釋教之至要資料。但疊爲妄人改竄，失其本眞。吾所以不憚辭費，詳爲論列者，蓋因此下二章，取汲於斯典者頗多也。

最近山西趙城，發現金刻藏經，中有寶林傳。其第一卷中，載有四十二章經。（原卷首殘缺六頁）此本最可注意之點有二：（一）其行文常用韻語，如仰天唾章云。

佛言，惡人害賢者，猶如仰天唾。唾不至天公，還從己身墮。逆風揚惡塵，（原脫塵字）不能汙上人。賢者不可毀，禍必降凶身。

此段在巴利文中，雖爲偈言。（見其雜部一之三之二，及七之一之四，與經集六六二，及法句經一二五。）但在眞誥中，此並非韻語。可見中華原譯，於此並無偈語也。（二）寶林傳本，除文字稍有出入外，與守遂註本幾全相同。舉凡守遂本所增加之新義，如「無念無住」「見性學道」諸語，均原見於寶林傳本。（上文所列之十條，甲條寶林傳殘缺，餘九條均與守遂本相同。）按此諸新義，固爲禪宗口頭所常用。則四十二章經現今流行之本，原爲禪宗人所僞造。寶林傳晚唐僧智炬所撰，爲造謠作僞之寶庫。則斯經之竄改，卽謂寶林系僧人，同智炬本身所妄改，亦非過言也。按禪宗典籍，好作偈語，則寶林本之間有韻文，或亦循宗門之結習也。

杭州六合塔現存宋紹興二十九年石刻四十二章經。其末西蜀武翊跋文有曰，「迦葉竺法譯於前，智圓訓於中，駱假序於後。」石刻經文與守遂注本大體相同。孤山智圓之注已佚。但釋門正統五載其序有曰：「古者能仁氏之王天下也，象無象之象，言無言之言，以復羣生之性。」此自係引用守遂本「言無言言」之語。可證彼確已用禪宗所傳之本。智圓雖爲天台教僧，然固深受禪門之影

響也。又武氏跋文，謂此經「與太易老莊相表裏，」可見此新改之本，不僅加入大乘教義，而其言可與玄理相符會，則宋人已先梁任公先生言之矣。但此本既非其眞，則據此而言四十二章經爲魏晉人僞作，必不可也。

四十二章經之性質　四十二章經，雖不含大乘教義，老莊玄理，雖其所陳，樸質平實，原出小乘經典。但取其所言，與漢代流行之道術比較，則均可相通。一方面本經諸章，互見於巴利文及漢譯佛典者（幾全爲小乘）極多，可知其非出漢人僞造。一方面諸章如細研之，實在在與漢代道術相合。而其相合之故，有二。首因人心相同，其所信之理每相似。次則漢代道術，必漸受佛教之影響，致採用其教義，如太平經，其一例也。（詳下）吾人不必於此二方面詳爲逐條論之。然因經義與道術可相附會，而佛教在漢代已列入道術之林。此經因而爲社會中最流行之經典。故桓帝時，襄楷精於術數之學，得讀此經。而其上書談道術，並引此與太平經及讖緯之說雜陳，且於西來之法與中夏之學，未嘗加以區分也。

第四章　漢代佛法之流布

開闢西域與佛教　釋迦牟尼世尊生於天竺北方，其教化始僅流行於中印度恆河上遊。至阿育王時代，即當中國秦朝，聲教已漸西被。雪山邊鄙當已聞法。至若中亞，即有佛化，或未深廣。其後希臘種族彌蘭王，佔有高附及西印度，曾問法於名僧龍軍。（巴利文之彌蘭問經，中文之那先比丘經，即紀其時問答。）而其泉幣鐫文曰「弘法大王彌蘭。」此則在西漢文景之世，佛化可知早已盛於印度之西北。漢書所述之西域各國，何時始行佛化。現存史料，多係神話，少可置信。而中西學者考證之所得，亦尙分歧無定論。于闐龜茲之建國，均傳在阿育王時。教澤廣被，亦謂始於此。但此種記載，怪誕不經，常不可信。又一切溯源於傳教最力之名君，亦頗可疑。但在西漢，佛法當已由北天竺傳布中亞各國。其時漢武銳意開闢西域，遠謀與烏孫大宛大夏交通。此事不但在政治上非常重要，而自印度傳播之佛法必因是而益得東侵之便利。中印文化之結合，即繫於此。故元狩之得金人，雖非佛法流通之漸，但武帝之鑿闢，實與佛法東來以極大之助力。依史實言，釋教固非來自與我國接壤之匈奴，而乃傳自武帝所謀與交通之各

國也。蓋匈奴種族向未以信佛著稱。而傳譯經典於中國者，初爲安息康居于闐龜茲。但其於傳法最初有關係者，爲大月氏族。

蓋在西漢文景帝時，佛法早已盛行於印度西北。其教繼向中亞傳播，自意中事。約在文帝時，月氏族爲匈奴所迫，自中國之西北，向西遷徙。至武帝時或已臣服大夏。大夏君主，原亦屬希臘遺民。其與弘法之彌蘭王，政法民情本極密切。大夏在吐火羅地，與彌蘭轄境相接，佛化在漢初當已流行。及大月氏佔領此土後，並取高附地，滅濮達罽賓，侵入印度，建立貴霜王朝。而其王迦膩色迦，後世釋子推爲護法名王之一。漢通天竺，以其地爲樞紐。(張騫在大夏始聞有身毒)佛法之傳布於西域，東及支那，月氏領地實至重要也。

迦膩色迦之祖父爲丘就卻。其貨幣上嘗刻佛像。又曾刻文曰「正法之保護者。」丘就卻之信釋教，實無可疑。此王在位，要在西漢之末，或東漢之初。印度佛教歷史傳記，可信者少。但阿育王弘法見於石刻，彌蘭信佛，刻於泉幣，皆據最可信之材料。月氏國王之奉佛法，據上所言，則至遲亦在丘就卻時。而此民族之始被化，必更在此前或卽西漢中葉。永平求法傳說，謂在大月氏寫取佛經四十二

章，可知大月氏固東漢時所認爲佛教之重鎭也。

伊存授經 最初佛教傳入中國之記載，其可無疑者，卽爲大月氏王使伊存授浮屠經事。此事見於魚豢魏略西戎傳，三國志裴注引之。世說文學篇注，魏書釋老志，隋志，法琳辯正論五、太平御覽四、夷部，均載之。史記大宛傳正義，通典一九三，通志一九六，所引晉宋間浮屠經，宋董逌廣川書跋卷二引晉中經，可參考。今先引其文，略加校釋，次乃於伊存授經詳爲論列也。

罽賓國，大夏國，高附國，天竺國，皆幷屬大月氏。臨兒國，正義作臨睨國 浮屠經云，其國王生浮屠。浮屠太子也。父曰屑頭邪。母曰莫邪。浮屠身服色黃，髮青如青絲，乳青毛蛉，按螺蛉色青，疑謂乳青如蛉，世說注等均缺此四字。 赤 世說注作爪。 如銅。正義作乳有青色，爪赤如銅。御覽作乳有青色，毛冬赤。按爪如銅，乃八十種好之一。 始莫邪夢白象而孕。及生，從母左 世說注，辯正論，正義，御覽，作右。餘作左。依釋典應作右字。 脇出。生而有結。世說注作髻。佛典稱菩薩頂有肉髻。 墮地能行七步。此國在天竺城 通典，通志，城均作域。 中。 天竺又有神人名沙律。昔漢哀帝元壽元年 卽紀元前二年 博士弟子景盧，世說注作景慮。釋老志作秦景憲。通典作秦景。通志作景匿。 受大月氏王使伊存口授浮屠經，通典作秦景館受大月氏使王（疑有脫誤）伊存口授浮經。通志作景匿受大月氏使王使伊存口授浮圖經。書跋作秦景憲使大月氏，王使伊存口授浮圖經。辯正論作秦景至月氏國，其王令太子授浮屠經。隋志文難明。 曰 通典曰上多一國字，疑衍。 復立 世說注等均作復豆。酉陽雜俎卷二，漢所獲大月氏復立經。 者，其人也。浮屠所載臨蒲塞，桑門，伯聞，疏問，白疏閒，比丘，晨門，通典桑門下作伯聞，疏問、白閒、比邱、桑門。書跋作

白閼疏閒白聞比丘桑門。皆弟子號也。浮屠所載，與中國老子經相出入。蓋以爲老子西出關，過西域，之天竺，教胡浮屠屬弟子別號二十有九，（書跋作教胡爲浮圖。徒屬弟子，其名二十有九。）不能詳載，故略之如此。

伊存授經，各書所記，微有不同。裴注世說注似謂景盧在中國受大月氏使者伊存口授之浮屠經。通志，通典，書跋，辨正論，（法琳所引非原文，並就魚書加以增改，不可據。）則似言秦景使大月氏，而得受經。按漢書西域傳，謂大月氏共稟漢使者。顏師古言同受節度也。王鳴盛解爲供給漢使者。是則張騫之後，漢頗有使者至大月氏，秦景其一也。但據漢書西域傳，及哀帝本紀，謂元壽二年匈奴單于，烏孫大昆彌，來朝。伊存是否實以此年中曾至中國，不能妄斷。但自張騫通使以來，葱嶺以西諸國皆頗有使者東來，則大月氏是時有從人至中國，亦可信也。裴注與世說注所引相同。而年代又均較早。則謂伊存使漢博士弟子景盧受經，或較爲確實也。

諸書於授經地點人名雖不相同。但受者爲中國博士弟子。口授者爲大月氏人。則按之當時情形，並無不合。蓋（一）大月氏爲天竺佛化東被之樞紐，在哀帝時，其族當已歸依三寶。（二）我國早期譯經，多以口授。（三）考魏略，該段原文意謂天竺有神人曰「沙律」，而此沙律者，則伊存所

授經中所言「復立」者卽其人也。按廣川畫跋引此文，謂出晉中經。廣弘明集載阮孝緒七錄序，謂晉中經簿有佛經書簿十六卷。則晉室秘府，原藏佛經。又晉中經簿源出魏中經。（如隋志序）是魏世朝廷，當已頗收集佛經。疑其作簿錄時，伊存之經或尙在，並已著錄。而作錄者，且比較前後翻譯之不同，謂他處所言之「沙律」實卽伊存經中之「復立」。魚豢所記，或用魏中經文。（如魏略成書在中經簿之後，則係中經採魚書之文。）與畫跋晉中經語，同出一源。故文若是之相同也。是則魚氏卽未目睹伊存之經，而魏中經作者，則必經過目。且其所見浮屠經，當不只此一部。據此則伊存授經，更爲確然有據之事也。

依上所言，可注意者，蓋有三事。一漢武帝開闢西域，大月氏西侵大夏，均爲佛教來華史上重要事件。二大月氏信佛在西漢時，佛法入華或由彼土。三譯經並非始於四十二章，傳法之始當上推至西漢末葉。

鬼神方術　伊存授經之後六十六年，（明帝永平八年西紀元後六五）東漢明帝詔楚王英，言及佛徒。按光武諸子，類好鬼神方術。濟南王康在國不循法度，交通賓客，招來州郡姦猾漁陽顏忠劉子產等。阜陵王延與姬兄謝弇及姊館陶主婿駙馬都尉韓光招姦猾，作圖讖，祠祭祝詛事。廣陵王荊信星者王充曰，廣陵王

荊迷於藝巫。葛洪云廣陵敬奉李頫，傾竭府庫。荊又常使巫祭祀祝詛。按濟南阜陵廣陵以及楚國壤地相接，聲氣相通。而所交納，似多燕齊方士。漁陽顏忠爲楚王英及濟南王康所先後招致。王充論衡云，道士劉春熒惑楚王英，使食不清。惠棟謂疑卽濟南王交結之劉子產。則諸王爲兄弟同氣，不但常相聞問。（如永平年中諸王來朝。六年十月諸王會於魯。）且信仰亦多同。至若光武及明帝，雖一代明君，均信讖緯。沛王輔亦善圖讖。楚王，濟南王，均謂常造作圖書。當時皇室風尙若此。楚王英祀黃老浮圖，明帝詔中言及釋教，並以班示諸國中傅，固不足異之事也。

王充生於光武建武三年（紀元後二七）據其論衡所批斥，當時俗情儒術均重陰陽五行之說。鬼神方術厭勝避忌，甚囂塵上。其論死篇曰，「世信祭祀，以爲祭祀者必有福，不祭祀者必有禍。」祭意篇曰，「況不著篇籍，世間淫祀，非鬼之祭，信有其神，爲禍福矣。」是則漢代天地山川諸大祀外，尙有多種之祭祀。而自先秦以來，感召鬼神，須遵一定方術。漢武帝時，方士李少君有祠竈之方，可致物。（謂召鬼神也。）方士謬忌奏祠太一方。方士欒大常夜祠，欲以下神。少翁以方見武帝，爲夜招致李夫人，（史記作王夫人）及竈鬼。故方士求仙捷徑，最初厥爲禮祠鬼神，期由感召，而得接引。（參看燕京學報十一期錢穆周官著作年代考四章五節。）按

佛教在漢代純爲一種祭祀。其特殊學說，爲鬼神報應。王充所謂不著篇籍，世間淫祀，非鬼之祭，佛教或其一也。祭祀既爲方術，則佛徒與方士最初當常並行也。

楚王英爲浮屠齋戒祭祀　楚王英建武十五年爲王。二十八年就國。少時好遊俠，交通賓客。晚節更喜黃老學，爲浮屠齋戒祭祀。永平八年，詔令天下死罪皆入縑贖。英遣郎中令奉黃縑白紈三十匹詣國相曰，「託在藩輔，過惡累積，歡喜大恩，奉送縑帛，以贖愆罪。」國相以聞。詔報曰，「楚王尙黃老之微言，尙浮屠之仁祠，（資治通鑑祠作慈。後漢書紀均作祠。）潔齋三月，與神爲誓，何嫌何疑，當有悔吝，其還贖以助伊蒲塞桑門之盛饌。」因以班示諸國中傅。英後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以爲符瑞。十三年（七〇）男子燕廣，告英與漁陽王平顏忠等造作圖書，有逆謀事。下案驗，有司奏英招聚姦猾，造作圖讖，擅相官秩，置諸侯王公將軍二千石，大逆不道，請誅之。帝以親親不忍，乃廢英徙丹陽涇縣，仍加優遇。明年英至丹陽自殺。（七一）（後漢書本傳。）

浮屠之教既爲齋戒祭祀，因附庸於鬼神方術。西漢武帝好神仙方士。王莽特尊圖讖。及東漢讖緯占候，帝王奉爲聖言。（光武對桓譚語。）異術方技，尤爲時人所樂尙。（參看後漢書方技傳，及王充論衡。）楚王英之信方術，在光武

諸王中，並非特出。而明帝詔書中稱「仁祠」言「與神爲誓」，可證佛教當時只爲祠祀之一種。楚王英交通方士，造作圖讖，則佛教祠祀，亦僅爲方術之一。蓋在當時國中人士，對於釋教無甚深之了解，而羼以神仙道術之言。教旨在精靈不滅，（下詳）。齋讖則法祠祀。（語見高僧傳一曇柯迦羅傳）浮屠方士本爲一氣。卽至漢之末葉，安清（字世高）。譯經最多，爲一代大師。但高僧傳，謂其七曜五行，醫方異術，以至鳥獸之聲，無不綜達，故儁異之聲早被。吳時康僧會，恰在世高之後。其安般守意經序有曰：

有菩薩者安清字世高，……博學多識，貫綜神模，七正盈縮，風氣吉凶，山崩地動，鍼脈諸術，覩色知病，鳥獸鳴啼，無音不照。

降及三國，北之巨子曇柯迦羅，則向善星術。南之領袖康僧會，則多知圖讖。由此言之，則最初佛教勢力之推廣，不能不謂因其爲一種祭祀方術，而恰投一時風尚也。

康僧會謂安世高善鍼脈諸術，覩色知病。牟子亦言佛家有病而進鍼藥，則西域來人有傳鍼藥者。後漢時鍼脈諸術盛行。如郭玉著鍼經診脈法傳於世。又傳華陀善鍼脈術。又見嚴昕而謂其有急病，（後漢書方技傳。三國志華陀傳。）則係覩色知病也。黃帝素問依陰陽五行敍鍼脈諸術，頗疑其爲漢時所作。（古今僞書考。）

牟子曰，黃帝稽首受鍼於岐伯，即出於素問。此又西域沙門與中夏道術可以相通之又一事也。康僧會序所謂七正風氣之名，參看後漢書方技傳。山崩地動，據續漢五行志，時人亦多有論列。

桓帝並祭二氏

漢書藝文志道家者流，載老子四家五十一篇，黃帝四家六十八篇，神仙其十家，托名黃帝者四家，而陰陽五行天文醫經房中均溯源於黃帝。隋志曰：

漢時諸子道書之流有三十七家，大旨皆去健羨，處沖虛而已，無上天官符錄之事。其黃帝四篇，老子二篇，最得深旨。

西漢黃老之學，主清淨無爲，班志所謂獨任清虛，可以爲治是也。隋志所言蓋即指此。然史遷封禪書中，已載鼎湖仙去之說。而老莊申韓列傳，謂老子百有餘歲，以其修道而養壽也。然則道家者流，早由獨任清虛之教，而與神仙方術混同。陰陽五行，神仙方技，既均托名於黃帝，而其後方仙道，更益以老子。於是黃老之學，遂成爲黃老之術。降及東漢，而老子尤爲道家方士所推崇。長生久視之術，祠祀辟穀之方，均言出於老子。周之史官，擢升而爲教主，其事迹奇誕，益不可究詰矣。

漢桓帝即位十八年好神僊事。續漢書祭祀志。延熹八年（一六五）春正月，遣中常侍左悺之苦縣，祠

老子。十一月使中常侍管霸之苦縣，祠老子。（後漢紀作十二月。）據邊韶老子銘，是年八月皇帝夢見老子，尊而祀之。韶時爲陳相，乃演而銘之。又水經渦水注，載蒙城有王子喬塚，其側有碑，延熹八年八月帝遣使致祠，國相王璋乃紀銘遺烈。（碑文載蔡中郎集中。）而孔氏譜曰，桓帝位老子廟於苦縣之賴鄉，畫孔子像於壁。孔疇爲陳相，乃立孔子碑於像前。蓋是時帝方修神仙之事，故一時競作銘表。（上據後漢書集解。據上文，則是年正，八，十一月曾三次遣人致祭老子。八月並祭王子喬。）畫壁必援用孔子適周見李老故事，益見老氏之崇高。

不特此也，浮屠之教，當時既附於方術以推行，釋迦自亦爲李老之法裔。續漢志云，「延熹九年，親祠老子於濯龍，文罽爲壇，飾淳金釦器，設華蓋之坐，用郊天樂。」（後漢書本紀謂在七月庚午。後漢紀作六月。）東觀漢記曰，「以文罽爲壇，飾淳金銀器，彩色眩耀，祠用三牲，太官飾珍饌，作倡樂，以求福祥也。」據後漢書本紀論曰，「飾芳林而考濯龍之宮，設華蓋以祠浮圖老子。」西域傳論佛教，亦言「楚英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾。」襄楷上書，亦言「聞宮中立黃老浮屠之祠。」（濯龍，宮名，或曰殿名。或曰濯龍祠也。在洛陽西北角。）是老子之祠，不但以孔子像飾廟壁。而濯龍之祭，浮屠似亦陪祀。蓋神仙方技之士，自謂出於黃老。最初除服食修練之術以外，尚講求祠祀之方。而浮屠本行齋戒祭祀，故亦早爲方士之附庸。史稱楚王英

交通方士。王充云，道士劉春熒惑楚王英。則方士亦稱道士。兩漢之世，鬼神祭祀，服食修鍊，托始於黃帝老子。採用陰陽五行之說，成一大綜合，而漸演為後來之道教。浮屠雖外來之宗教，而亦容納，為此大綜合之一部分。自楚王英至桓帝，約一百年，始終以黃老浮屠並稱，其時佛教之性質可推想也。考伊存授經，明帝求法以後，佛教寂然無所聞見。然實則其時僅為方術之一，流行民間，獨與異族有接觸，（如博士弟子景盧。）及好奇之士，（如楚王英襄楷。）乃有稱述。其本來面目，原未顯著。當世人士不過知其為夷狄之法，且視為道術之支流。其細已甚。後世佛徒，尤恥其教之因人成立。雖知之，而不願詳記。豈真佛教在桓靈以前未行中國耶。蓋亦因其傍依道術而其迹不顯耳。晉釋道安注經錄序（祐錄五）云：

佛之著教，真人發起，大行於外國，有自來矣。延及此土，當漢之末世，晉之盛德也。

若果據此言，則非惟元狩永平諸傳說，悉為偽妄。卽明帝與楚王英之詔令，安公亦行抹殺。此其故因漢末以前，佛道未分，浮屠且自附於老子。安公博恰精審，知之甚悉，而為佛教諱之耳。（安公經錄不載四十二章經，或亦因其書為道士所利用。）

太平經與化胡說　佛教最初為道術之附庸，讀桓帝延熹九年（一六六）襄楷所上之書，益

得明徵。其疏中曰：

又聞宮中立黃老浮屠之祠。此道淸虛，貴尙無爲，好生惡殺，省慾去奢。今陛下嗜慾不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉。

疏中曰「此道」，曰「其道」，又以淸虛無爲，好生去慾並提。在襄楷心目中，黃老浮屠同屬一「道」，亦已甚明。其疏雖引四十二章經，老子，及太平經義，（詳下章。）以證成道必須去欲。其末復繼云：

今陛下婬女豔婦，杜天下之麗，甘肥美飲，單天下之味，奈何欲如黃老乎。

上引佛書，而下言奈何欲如黃老乎。則浮屠爲道教之一部分，確然無疑也。

黃老之道，盛於漢初。其旨在淸淨無爲，乃君人南面之術。漢志著錄之泰階六符經，謂天之三階平，則陰陽和，風雨時，社稷神祇咸獲其宜，天下大安，是爲太平。（見漢書東方朔傳注。）則是黃帝之道，已有太平之義。而黃老道術，亦與陰陽曆數有關。成帝時，齊人甘忠可，陳赤精子下教之道，詐造包元太平經。至順帝時，瑯琊宮崇上其師于吉所得神書百七十卷，號太平淸領書。現正統道藏所載太平經殘本共五十七卷，是也。其旨以爲天地萬物受之元氣，元氣卽虛無無爲之自然。陰陽之交感，五行之配合，俱順

乎自然。人之行事，不當逆天，須事事順乎陰陽五行之理。又屢言太平氣將至，大德之君將出，神人因以下降。其所陳多教誡之辭，治國之道。謂人君當法天，行仁道，無爲而治。其所言上接黃老，推演讖緯。而其流行之地，則在山東及東海諸地，與漢代佛教流行之地域相同。其道術亦有受之於佛教者。（詳下章。）而佛教似亦與其並行，或且藉其勢力以張其軍，二者之關係實極密切也。（參看國學季刊五卷一號拙著讀太平經書所見。）

漢代佛教依附道術，中國人士，如襄楷輩，因而視之與黃老爲一家。但外族之神，何以能爲中華所信奉，而以之與固有道術並重。則吾疑此因有化胡之說，爲之解釋，以爲中外之學術，本出一源，殊途同歸，實無根本之差異，而可兼奉並祠也。太平經雖反對佛教，而抄襲其學說。佛教徒所奉者雖非老子，而不免有人以之與黃老道術相附會。二方既漸接近，因而有人僞造化胡故事。此故事之產生，自必在太平經與佛教已流行之區域也。襄楷疏中曰：

或言老子入夷狄爲浮屠。

東漢佛陀之教，與于吉之經，並行於東海齊楚地域，則兼習二者之襄公矩首述此說，固極自然之事也。按三洞珠囊卷九，老子化西胡品首云：

太平經云，老子往西越八十年，生殷周之際也。

據此太平經未敍化胡之事。襄楷亦僅曰或言，可以相證。但珠囊又有云：

化胡經云，老子（中略）幽王時，……爲柱下史。……復與尹喜至西國，作佛，化胡經六十四萬言，與胡王，後還中國，作太平經。

化胡經相傳爲西晉道士王浮所造，當係摭拾舊聞而成。上文謂老子化胡作六十四萬言之佛經後，返而作太平經，此言如實出於晉世舊書，則其時人士固認太平經與佛教有特殊之關係也。

魚豢魏略西戎傳曰：

浮屠所載，與中國老子經相出入。蓋以爲老子西出關，過西域，之天竺，教胡浮屠屬弟子別號二十有九。

依今日所知，漢代佛經，與道家五千文差別甚大。而此所謂二者相出入者，蓋一方道教常抄襲釋氏之言，一方浮屠亦必頗多僞造。祐錄五云道安錄載有僞經二十六部。又謂漢末丁氏僞造佛經。而且佛教如四十二章，及道教之太平經，義理確可相附會。詳下章。因而可謂爲相出入也。魚豢又謂老子西出關，過西域，之天竺。按後世化胡經

歷敍老子西行，經各國教化情形，則魏時化胡故事已甚成熟。魚氏所云「之天竺教胡浮屠屬弟子別號二十有九，」御覽「教胡」下有「爲」字。廣川畫跋引晉中經作「之天竺，教胡爲浮屠，屬弟子其名二十有九。」襄楷亦謂「入夷狄爲浮屠。」則魏略教胡下原有「爲」字。按邊韶老子銘，謂老子自羲農以來，爲聖者作師，則疑教胡爲浮屠者，謂老子乃佛陀聖者之師。故胡人所行實老子之教化。漢世佛法初來，道教亦方萌芽，紛歧則勢弱，相得則益彰。故佛道均藉老子化胡之說，會通兩方教理，遂至帝王列二氏而並祭，臣下亦合黃老浮屠爲一，固毫不可怪也。

安世高之譯經 佛教自西漢來華之後，自己有經典。惟翻譯甚少，又與道流牽合附益，遂不顯其眞面目。故襄楷引佛經，而以與黃老並談也。及至桓靈之世，安淸支讖等，相繼來華，出經較多，釋迦之教，乃有所據。此中安淸尤爲卓著，自漢末訖西晉，其學當甚昌明。今綴拾魏晉舊文，略考其事實於下。（高僧傳所載多怪誕。不錄。）

安淸，字世高，安息王嫡后之子。讓國於叔，馳避本土，翔而後進，遂處京師。（謂雒陽。上見祐錄六，康僧會安般守意經序。）以漢桓帝建和二年（一四八）至靈帝建寧中二十餘年（一六八至一七一）譯出三十餘部經。（僧傳引安錄。）

數百萬言，祐錄十嚴浮調十慧章句序。或曰百餘萬言。祐錄六謝敷安般序。其修行道地經，乃譯於永康元年（一六七）房錄三引支愍度錄之言，又同書卷四言支曾爲此經作序。其餘經部數及時地，均不可考。安息者，卽西洋史中之帕提亞國（Parthia）由阿爾沙克斯（Arsakes）建立國家。安息王名之對音也。西漢武帝時始通漢使。東漢章和元年（八七）二年（八八）永元十三年（一〇一）均曾來貢獻。其後四十七年，安世高乃至中華。其路程當經過西域諸國。晉謝敷安般守意經序云，高博綜殊俗，善衆國音，祐錄六。或非虛語也。又嚴浮調云，凡厥所出，或以口解，或以文傳。祐錄十。其所出經，有阿含曰解四諦經，十四意經，九十八結經，安錄曰似均世高所撰。見祐錄二。則其於譯經之外，常以口解。安侯蓋亦善華語也。安錄中列其所譯，似只三十五部四十卷。參見祐錄二。但舊譯本常缺人名，安嘗依據文體審定譯人。參看僧傳道安傳。如十二門經，安公卽只謂似其所出。祐錄六。因此不但長房錄著錄一百七十六部，開元錄載九十五部，實係臆造，卽高僧傳謂其譯三十九部亦不可信也。

但世高所出之數，雖不可考。而其學則幸猶可得知。釋道安云，其所宣敷，專務禪觀，陰持入經序，祐錄六。又曰博學稽古，特專阿毗曇學。其所出經，禪數最悉。安般序，祐錄六。又曰，安世高善開禪數。十二門經序，祐錄六。數者卽

指阿毗達磨之事數。印度佛徒，對佛之教法，綜合解釋，合諸門分析，或法數分類，如長阿含經中之衆集，十上，增一諸經已具後來對法藏之形式。其後敷宣佛法，爲聽者方便，分門記數，以相發明。安公謂世高，似撰四諦，十四意，九十八結，諸經。已見其對漢人說經，即依法數。嚴浮調曰，「物非數不定。」又曰，「唯沙彌十慧，未聞深說。」（祐錄十。）是則安侯講經，以數爲綱，但十慧則未詳釋也。而依此形式以講說，則所講者必多阿毗達磨。（祐錄二安世高譯有阿毗曇五法經，阿毗曇九十八結經。凡法數之經，均冠以阿毗曇三字。則假說法數之契經，或可作如是稱。）故安公曰世高特專阿毗曇學也。而因其於阿毗曇中，特說禪定法數，故曰善開禪數也。

安世高譯出，多關於禪數。其在中華佛教之影響，亦在禪法。此當於下章述之。而稽考自元嘉以來，佛學在我國獨立而爲道法之一大宗，則在桓靈之世。延熹八年，桓帝親祠。九年襄楷上疏。而支讖、朔佛、安玄、支曜、康巨、嚴浮調、在雒陽譯經。（康孟詳，竺大力，曇果，在獻帝時譯經。）但支讖譯般若，寧至魏晉乃風行。其餘諸人所譯，雖或亦行於世。但在當時，安侯實爲佛學界巨擘。世高於桓帝建和二年（一四八）到雒陽，在桓帝祀佛（一六五）前十三年。（同時譯人若此之多，桓帝襄楷祀佛設會，亦必風尚之影響。）首謝敷安般守意經序（祐錄六。）曰：

于時儁乂歸宗，釋華崇實者，若禽獸之從麟鳳，鱗介之赴虬蔡矣。

而漢末魏初陰持入經注序有曰：

安侯世高者，普見菩薩也。捐王位之榮，安貧樂道，夙興夜寐，憂濟塗炭，宣敷三寶，光於京師。於是俊人雲集，遂致滋盛，明哲之士，靡不羨甘。……密睹其流，稟玩忘飢。

「密」當爲注經人名。其注文中，嘗稱「師曰」，當即指安侯。似作者親預講次，稟玩忘飢。迨後復撮取師說，而爲此注。世高出經，聽者雲集，乃目睹者所記，應頗可信也。

當時在雒譯經之安息人，又有優婆塞安玄。安息原爲東西諸國貿易之中心。史記大宛傳云，安息有市民商賈用車及船行旁國，或數千里。安玄者，蓋於靈帝末遊賈洛邑。以有功號曰騎都尉。性虛靜溫恭，常以法事爲己任。漸練漢言，志宣經典，常與沙門講論道義，世謂之都尉玄。（上均見祐錄十三。）玄嘗共嚴浮調譯法鏡經。三國初康僧會爲之注。其序曰：

騎都尉安玄，臨淮嚴浮調，二賢者，年在齠齔，弘志聖業，鉤深志遠，窮神達幽。愍世蒙惑，不覩大雅，竭思譯傳斯經景模。都尉口陳，嚴調筆受，言既稽古，義又微妙。

安玄譯經，蓋年甚少。而其所講說，義又微妙。時人至稱其議論爲都尉玄。則其人聰慧可知。祐錄亦稱

浮調綺年穎悟，敏而好學，信慧自然，遂出家修道。祐錄沙彌十慧章句序，題曰嚴阿祇梨浮調所造。是浮調乃漢人出家之最早者。據此王度奏疏，謂漢朝不聽漢人出家，實不確也。（或桓靈時佛教勢盛已弛此禁也。）沙彌十慧章句，乃浮調所撰。此亦中國撰述之最早者。據其序，謂安侯傳教，唯沙彌十慧未聞深說。

調以不敏，得與賢次。學未浹聞，行未中四，夙罹殃咎，遘和上憂。長無過庭善誘之教，悲窮自潛，無所繫心。於是發憤忘食，因閑歷思，遂作十慧章句。

浮調既學佛（學佛二字首見於法鏡經後序）於世高，聽講禪數，唯十慧則未詳聞，故此撰書。（祐錄著錄一卷。）其序中又謂「十慧之文，廣彌三界，近觀諸身」則乃禪觀之書也。考謝敷安般守意經序，有「建十慧以入微」之句，該經世高所出，中有十點，謂數息，相隨，止，觀，還，靜，四諦也。十慧似即十點。浮調所撰，即在申明世高之遺旨。（世高譯之阿毗曇五法行經別有十點，按其內容，當非浮調之十慧。）

法鏡經者，調所筆受。十慧章句，調所自撰。現存南北朝以前記載未言其自行譯經。吳時法句經序，謂「昔藍調，安侯世高，都尉，佛調，譯胡為漢，審得其體。」（見祐錄七。僧傳作安侯都尉佛調三人，藍調二字疑衍。）晉道安稱其出經「省而不煩，全本巧妙。」（祐錄十三。）此均據其共譯法鏡經而言，未言其曾獨自出經也。至隋費長房

始著錄其所譯古維摩經等六部，（合十慧為七部。）其中內習六波羅蜜經，安錄入於失譯中，不知長房何因知其為調所譯，餘五部多大乘經，不似安侯都尉風味，且早佚失，疑長房所言只係懸揣。（其中一部乃據古錄及朱士行錄，然長房自言未親見二錄。）然古時譯經，僅由口授，譯人頗用胡言，筆受者譯為漢言，筆之於紙。故筆受者須通胡語。浮調、時人稱為善譯，則或擅長胡語，巧於傳譯，而為中華譯經助手之最早者。夫調能譯，且以佛理著書，又為發心出家之最早者，則嚴氏者，眞中國佛教徒之第一人矣。

支婁迦讖之譯經　與安侯同時來雒陽譯經者，以支讖為最有關係。支讖乃支婁迦讖之簡稱，本月支國人也。祐錄稱其操行淳深，性度開敏，稟持法戒，以精勤著稱。諷誦群經，志存宣法。漢桓帝末，遊於洛陽，以靈帝光和中平之間傳譯胡文，出般若道行品，首楞嚴，般舟三昧等經。又有阿闍世王，寶積等十部經，以歲久無錄。安公校練古今，精尋文體，云似讖所出。（祐錄十三。）晉支愍度合首楞嚴經記（祐錄七）有曰：

此經本有記云，支讖所譯出。讖，月支人也。漢桓靈之世，來在中國。其博學淵妙，才思測微。凡所出經，類多深玄，貴尚實中，不存文飾。今之小品（指道行經。）阿闍貫（阿闍世王經。）屯眞（伅眞陀羅王經。）般舟（般舟三昧）

經。悉識所出也。

此中以小品爲最要，亦云摩訶般若波羅蜜經，凡十卷，（或八卷）三十品。其第一品爲道行品，故亦稱爲道行經，或道行品經。晉時放光經出，凡二十卷九十品，二者均是般若經，但廣略不同。據道安道行經序（祐錄七。）曰：

佛泥曰後，外國高士抄九十章（指放光。）爲道行品，桓靈之世，朔佛賫詣京師，譯爲漢文。

安公注經錄序（祐錄五。）曰：

道行品者，般若抄也。佛去世後，外國高明者所撰也。辭句複質，首尾互隱，爲集異注一卷。

則是道安聞道行乃從九十章放光經抄出，故曰般若抄也。又因而放光稱爲大品，道行稱爲小品。

安公道行序所言朔佛者，天竺人，故姓竺。祐錄二云，漢桓帝時到中夏，齎來道行經胡本。（按延熹二年，四年，天竺均來貢獻。）於靈帝時在洛陽譯出，爲一卷。但祐錄卷七載有道行經後記曰：

光和二年（靈帝即位十二年。（一七九））十月八日，河南洛陽孟元士口授天竺菩薩竺朔佛。時傳言譯者，（一本作者）譯月支菩薩支讖。時侍者南陽張少安，南海子碧。勸助者孫和，周提立。正光二年（漢末無正光，魏有正元。（二

五五）九月十五日，洛陽城西菩薩寺中沙門佛大寫之。

靈帝時朔佛於洛陽譯道行兩次，實不可解。今按一卷本安錄實未著錄，（此據僧祐所言。）則其道行序中所謂齎來洛陽，正指十卷本。據後記，十卷道行似係竺朔佛口授，支讖傳譯，而孟元士筆受者。朔佛齎胡本來，故由彼口授。支讖善傳譯，故彼轉胡爲漢。而漢人孟元士則筆書其文。道行經本朔佛所出，支讖所譯，故安公於道行序則言及朔佛，而作錄則歸之支讖。二人共譯，故所記不同。僧祐但見二處所記不同，又未見安公道行注。（祐錄於安公之十二門經注等，均有注云「今有」。道行注下未言今有，故知梁時此書已佚失。）僅據錄知注爲一卷，故誤以爲支讖光和二年譯十卷本，而同時朔佛又譯有一卷本也。

祐錄卷七，又載般舟三昧經記曰：

般舟三昧經光和二年十月八日，天竺菩薩竺朔佛於洛陽出。菩薩法護（此四字疑衍文。）時傳言者，月支菩薩支讖。授與河南洛陽孟福字元士，隨侍菩薩張蓮字少安筆受。令後普著。在建安十三年（獻帝即位十九年。（二〇八））於佛寺中校定悉具足。後有寫者，皆得南無佛。又言建安三年，歲在戊子，（應爲戊寅。（一九八））八月八日，於許昌寺校定。（獻帝還都許縣在建安元年。續漢志注云，徙都改許昌。但據魏志，改名在黃初二年。魏志知不誤，則此記應作於魏時。）

合上二記，道行般舟，蓋同時譯出。出經及傳譯者人相同。惟般舟筆受者孟元士外，多一張少安。按古時譯經，或由記憶誦出，或有胡本可讀。善誦讀者，須於義理善巧，但不必即通華言。故出經者之外，類有傳譯者。道行，般舟，均朔佛所出，而識所譯也。但至寫經時，因係出經者所傳授，故常題爲其所譯。（蓋出者不但須能諷誦，且於經有深了解。譯時能解釋其義。傳譯者僅須善方言，地位較不重要。）因此般舟經本，或亦只題朔佛之名。故後世依錄則識譯，依經本則朔佛譯，實亦只一本二人共出也。長房錄於此言二人同在光和中各譯一部，其失考與祐錄之於道行相同也。

又按漢三公碑側文有曰：

處士房子孟□卿，

處士河□□元士，

白石神君碑陰第一列第十行文曰：

祭酒郭稚子碧。

三公碑立於光和四年，神君碑立於六年，俱在元氏縣。三公與白石神君均元氏名山。三公碑側，河字

下或泐南孟二字。而般舟經記南海子碧或即郭稚二人或在二年後自豫境同到元氏也。按三公碑云，「或有隱遺辟語言兮，或有恬淡養浩然兮，或有呼吸求長存兮。」自石神君祠祀之立，由於巫人蓋高之請求。（參看隸續亭集跋語）此項祭祀，均涉於神仙家言。元士子碧如爲般舟譯時助手，則漢末佛教信徒，仍兼好道術方技，漢代佛教之特性，於此又可窺見也。

大乘空宗教史，書闕難言。然空宗或出於大衆部，而起於印度南方。大衆部，在南方流行，有案達羅各部。據西藏所傳，案達羅派已有大乘經。般若經中有云，「佛涅槃後，此經至於南方，由此轉至西方，更轉至北方。」（見小品般若，放光經則略去西方。）空宗自西傳至北方，或在迦膩色迦時。蓋大毗婆沙者，在其後撰出。中似引及大乘教。如說佛滅後，僞三藏出世，應指大乘教之三藏。而我國向以馬鳴爲最初宣弘大乘教者。相傳深爲迦膩色迦王所器重。此王在東漢時，又屬月氏種族。或在東漢中葉，其領土漸行大乘經。至漢之末運，般若方等諸經，始由此流至中夏。支讖，月氏人也。與朔佛共譯道行品。實爲中國般若經之第一譯。般舟三昧，重無量壽佛觀。在此三昧中，彌陀佛現前。故該經記中謂後有寫者，皆得南無佛也。此與首楞嚴，均爲大乘禪觀，與安世高所出之小乘禪不同。而首楞嚴三昧經，亦以支讖所譯

為初出也。祐錄七首楞嚴注序末尾小注引安錄曰，支讖於中平二年十二月八日出，此經首略如是我聞云云。同時有支曜者姓支、或亦月支人。譯有成具光明三昧經，與讖出之光明三昧謂為同本異譯祐錄二。此亦大乘禪經，魏晉頗流行者。據支愍度合首楞嚴經記，漢末支亮字紀明，資學於讖，其後支越即支謙。字恭明，又受業於亮。支恭明謂亦譯首楞嚴。至兩晉時，支法護亦曾出之。首楞嚴為魏晉最盛行經典。其來源似均出於大月氏。支讖所譯，僧祐謂安錄載十四部。麗本作十二，誤。中多大乘經典。而般若首楞嚴，特為重要，此亦可知月氏佛教之影響於中土如何也。

康居國人，以營商著稱。漢成帝時，都護郭舜謂康居驕黠，遺子入侍，乃欲賈市。祐錄卷十三言，獻帝時康孟詳於洛陽譯中本起經。安公謂孟詳出經，奕奕流便，足騰玄趣。而同時有康巨亦作臣。者，在靈帝時出問地獄事經，言直理實，不加潤飾。高僧傳一。蓋與孟詳所譯有文質之分也。祐錄言孟詳之先，為康居國人，或因遊賈洛陽，因而著籍者也。

笮融事佛　吳志劉繇傳曰：

笮融者，丹陽人。初聚衆數百，往依徐州牧陶謙。亦丹陽人。謙使督廣陵丹陽運漕。後漢書陶謙傳作使督廣陵下邳彭城運糧。遂放縱擅殺，坐斷三郡委輸以自入。既曰三郡，則范書謂督廣陵下邳彭城運糧，似較確實。且丹陽其時似隸劉繇。乃大起浮圖祠，弘明

集正誣論云，融先事佛，遂斷盜官運以自利入，大起佛寺。以銅爲人，黃金塗身，衣以錦采。垂銅槃九重，范書作上累金盤。下爲重樓閣道，可容三千餘人。范云又堂閣周回，可容三千人。悉讀佛經，令界內及旁郡人有好佛者聽受道，復其他役，以招致之。由此遠近前後至者五千餘人戶。每浴佛，多設酒飯，正誣論云，行人悉與酒食。又謂融犯酒戒。范書酒飯作飲飯。布席於路，經數十里。民人來觀及就食，且萬人，後漢書作且萬餘人，注引獻帝春秋，融數席方四五里，費以巨萬。費以巨億計。融後爲劉繇所破，走入山中，爲人所殺。

是爲造像立寺見於記載之始。按笮融死於獻帝興平二年（一九五）陶謙約於靈帝中平五年（一八八）爲徐州刺史，獻帝初平四年（一九三）爲徐州牧。融之起佛寺，當在此時。其時江淮間，疊經變亂。黃巾賊擾亂，及諸郡相爭。設酒飯，復力役，自能招致多人。而漢之末運，外戚宦官黨錮之禍繼起，社會不平等之現象又著。仲長統昌言有曰：「在上者入則耽於婦人，出則馳於田獵。荒廢庶政，棄亡人物。使餓狼守庖廚，飢虎牧牢豚。遂至……怨毒無聊，禍亂並起。……以及今日，名都空而不居，百里絕而無民者，不可勝數。」及張角張陵之流，聚衆謀亂，十餘年間，從者數十萬，連結郡國，八州之人，莫不畢應。後漢書皇甫嵩傳。人窮呼天，世亂敬鬼，亦爲自然現象。吳康僧會法鏡經序祐錄六。有曰：

然時（漢末魏初。）干戈未戢，志士莫敢或遑，大道陵遲，內學者寡，會覩其景化，可以拯塗炭之尤嶮。佛法省慾去奢，（襄楷語。）惡殺非爭鬭。（袁宏紀云，本自稱西域，造浮圖本佛道，列國不相兼併。）當民生塗炭，天下擾亂，佛法誠對治之良藥，安心之要術。佛教始盛於漢末，迨亦因此歟。

晉時慧叡法師敍釋教之初興曰，（祐錄五喻疑論。）

昔漢室中興，孝明之世，無盡之照，始得揮（一作輝）光此壤。於二五之照，當是像法之初。自爾以來，西域名人，安侯之徒，相繼而至，大化文言，漸得淵照邊俗，陶其鄙倍。漢末魏初，廣陵彭城二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次。

按三國志注引江表傳稱彭城相薛禮，下邳相笮融，依劉繇爲盟主。薛禮既與笮融有交涉，或亦信佛者。廣陵相或下邳相之誤。但笮融暴戾好殺，未必佛徒所願稱道，故此廣陵相或另有其人。

牟子作理惑論　弘明集首載理惑論三十七篇，並注曰，一云漢蒼梧太守牟子博傳，稱爲漢牟融撰。劉宋明帝時，陸澄法論，始見著錄，稱爲牟子。注曰一云蒼梧太守牟子博傳。梁劉孝標世說文學篇注，始引牟子。陸澄序並云：

牟子不入教門，而入緣序，以特（祐錄作持。此依內典錄所引。）載漢明之時像法初傳故也。世說注所引牟子，亦爲永平求法事。可見此文之見重視，多在其記佛法初來史事也。

此書原名理惑論。（陳垣庵先生，史諱舉例引北山錄註解牟子書原名治惑論。理字係唐人避諱改。）其名牟子，則以作者得名。隋志兩唐志均著錄有牟子二卷。隋志並注漢太尉牟融撰。但章帝時爲太尉之牟融，字子優，范書有傳，與在靈帝撰論之牟子，自非一人。今據論文，自稱爲「牟子」。法論亦只云「牟子」。出三藏記集十二所載之弘明集目錄亦僅曰「牟子理惑」，原無論字，並不著牟融之名。現在大藏經弘明集明本乃有「漢牟融」三字，然宋元明本無之，此三字自係晚近人所加。法論目錄謂「一云蒼梧太守牟子博傳」，殆言牟融字子博，案論文牟子係蒼梧人，未爲太守，且無意仕宦。查吳志士燮傳，朱符時蒼梧太守係史璜，繼之者吳臣。而孫皓傳，則有陶璜爲蒼梧太守。如陶繼吳之後，則牟子決無爲太守之事。文學篇注云，「與牟子傳記便爲不同，」又云「牟傳所言，」則至遲劉宋初年，此書已以「傳」名矣。

明胡應麟論及牟子，謂「讀其文雖猥淺，而詞頗近東京」（少室山房筆叢卷三二。）周廣業刊意林，其附編中，稱其「實爲佳文。」而孫仲容詒讓，則尤贊美其文，謂「理惑論雖多牽綴經典，闡揚像教，於儒術不

無離合。要其文字崗正，援證奧博，非辨正破邪諸論所能及。」（翻譯述林卷六。）茲特錄其序，次加考訂焉。序文曰

牟子既修經傳諸子，書無大小，靡不好之。雖不樂兵法，然猶讀焉。雖讀神仙不死之書，抑而不信，以爲虛誕。是時靈帝崩後，天下擾亂，獨交州差安，北方異人，咸來在焉。多爲神仙辟穀長生之術。時人多有學者，牟子常以五經難之。道家術士莫敢對焉。比之於孟軻距楊朱墨翟。先是時，牟子將母避世交趾。年二十六歸蒼梧娶妻。太守聞其守學，謁請署吏。時年方盛，志精於學，又見世亂，無仕宦意，竟遂不就。是時諸州郡相疑，隔塞不通。太守以其博學多識，使致敬荊州。牟子以爲榮爵易讓，使命難辭，遂嚴當行。會被州牧優文處士辟之，復稱疾不起。牧弟豫章太守爲中郎將笮融所殺。時牧遣騎都尉劉彥將兵赴之，恐外界疑兵不得進。牧乃請牟子曰，「弟爲逆賊所害，骨肉之痛，憤發肝心。當遣劉都尉行，恐外界疑難，行人不通。君文武兼備，有專對才，方今欲相屈之零陵桂陽，假途於通路，何如。」牟子曰，「被秣服櫪，見遇日久，烈士忘身，期必騁效，」遂嚴當發。會其母卒亡，遂不果行。久之退念以辯達之故，輒見使命，方世擾攘，

非顯己之秋也。乃歎曰「老子絕聖棄智，修身保眞，萬物不干其志，天下不易其樂，天子不得臣，諸侯不得友，故可貴也。」於是銳志於佛道，兼研老子五千文，含玄妙爲酒漿，翫五經爲琴簧。世俗之徒，多非之者，以爲背五經而向異道。欲爭則非道，欲默則不能，遂以筆墨之間，略引聖賢之言證解之，名曰牟子理惑云。

牟子之眞僞爲東西學者所聚訟。（疑爲僞者梁任公近著第一輯中卷，法人 Maspero 一九一〇河內法國遠東學校雜誌，日人常盤大定一九二〇四月東洋學報。謂爲眞者，孫詒讓籀廎述林，法人伯希和譯牟子，載一九二〇年通報中，敘其原委頗詳，周叔迦編牟子叢殘，胡適論學近著第一輯，與周叔迦書。燕京學報二十期，余嘉錫，牟子理惑論檢討。）茲細繹之，疑爲僞書者，所持理由，多不確實。（詳見伯希和之文，周叔迦之書。）而其序文所載史事，不但與史書符合，且可補正史之闕。後漢書朱儁傳，儁會稽上虞人。子晧（惠棟云俗作皓。）官至豫章太守。又陶謙傳，笮融殺豫章太守朱皓。是牟子所言州牧之弟，爲朱皓，即笮融所殺之豫章太守也。吳志士燮傳，交州刺史朱符爲夷賊所殺。薛綜傳，稱故交州刺史會稽朱符多以鄉人虞褒劉彥之徒，分作長吏。牟子謂交州牧遣騎都尉劉彥將兵赴其弟之難。朱符且亦爲會稽人。則牟子所稱之州牧，蓋即朱符，亦即朱儁之子姪，朱皓之兄。因朱皓之死，而遣劉彥將兵赴之。其所言歷歷與正史相符契。其非僞書，於此可得確證。（前引孫仲容諸氏均言及此。）又六朝佛教僞書，言及漢

代佛教，類皆張大其辭。而牟子所言，則恰相反。其文一則曰：

問曰，子云佛至尊至快，無爲憺怕。世人學士多譏毀之。

再則曰：

問曰，吾昔在京師，入東觀，遊太學，視俊士之所規，聽儒林之所論，未聞修佛道以爲貴，自損容以爲上也。

此均惑者之所問，而牟子不以爲誣。足證佛法方在萌芽。若三寶興隆，僞作此文，必不肯直書若此也。

孫仲容又據牟子三十七章與藝文志老子傅氏經說三十七篇，以明漢代老子，只分三十七章，說雖新奇可喜。但假設，各家論證甚多，因恐支蔓，不錄。

佛教自西漢來華以後，經譯未廣，取法祠祀。其教旨清淨無爲，省慾去奢，已與漢代黃老之學同氣。而浮屠作齋戒祭祀，方士有祠祀之方。佛言精靈不滅，道求神仙卻死。相得益彰，轉相資益。及至桓靈之世，安侯支讖，出經較多，教法頗能直溯本源。然安清以擅知五行圖讖，早被儁異之聲。桓帝並祭二氏，以祈福祥。襄楷兼讀道書與浮屠家言。史言桓帝並祀佛老，「百姓稍有奉者，後遂轉盛。」范書西域傳。其興降之由，雖在教法之漸明，而浮屠道術，互相結合，必尤爲百姓崇奉之主要原因也。及至漢

末，笮融大造浮屠之祠，已不聞其兼祀黃老，如楚王英桓帝之所爲也。而牟子作理惑論，公然黜百家經傳，斥神仙方術。佛教自立，而不託庇他人，其精神始見於理惑論。不僅因其爲現存支那撰述之最早者，而可重視也。又兩漢尊黃老之道，與陰陽道術。至魏世一變而好尚老莊之學。東京佛法，本可視爲道術之一種。而魏晉釋子，則襲玄學清談。牟子援引老莊以申佛旨，已足徵時代精神之轉換。明乎此，則理惑論三十七章，誠佛教之要籍也。

牟子所表現之佛法，正値風氣之轉變，亦可於當時交州之文化徵之。自漢武帝誅呂嘉，開九郡，設交趾刺史。其後人民雖粗習漢語，然罕覩禮化。及至漢末，中原多故，南荒亦爲避亂之區。中華學術乃漸與。後漢書，初平中沛國桓曄避地交趾，越人化其節。蜀志，汝南許靖避亂走交趾，陳國袁徽時亦寄寓。吳志，汝南程秉事鄭康成，後避亂交州，與劉熙考論大義，遂博通五經。沛郡薛綜，少依族人，避地交州，從劉熙學。劉熙者，北海人，注孟子，作釋名，一云注孝經。（見經典釋文。）而其時士燮爲交趾太守。燮之祖上，魯國汶陽人，至王莽之亂，避地交州。六世至燮，又遊京師，事潁川劉子奇，（名陶，著中文尚書，春秋訓詁條例。）治左氏春秋。後爲交趾太守。其時刺史則朱符也。陳國袁徽與尚書令荀彧書，稱其於大亂之中，保全一郡二

十餘州，疆場無事，民不失業，羇旅之徒，皆蒙其慶。」蓋士燮謙虛下士，中國人士往依避難者以百數。蜀志云，於許靖厚加敬待。吳志，士燮命程秉爲長史，薛綜爲五官中郎。牟子序中，敍朱符時事，中言太守聞其守學，謁請署吏。又云，太守以其博學多識，使致敬荊州。當時蒼梧太守係史璜，交趾太守爲士燮。按牟序原文，似指蒼梧太守。但觀於士燮之招納人士，而且與牟子同爲蒼梧人，（燮蒼梧廣信人。）則牟子或亦燮所激賞。（時牟子年方盛。）而與任程秉，薛綜，爲吏，用意正復相同也。若然則士燮於當世奇材異能之士，均所招禮，固不獨儒林也。牟子曰，「是時靈帝崩後，天下擾亂，獨交州差安，北方異人，咸來在焉，多爲神仙辟穀長生之術，時人多有學者。」交州被中華教化未久，思想比較自由。而交趾時已通海外諸國，桓靈之世，日南徼外天竺大秦等數重譯貢獻，（後漢書，南蠻傳，西域傳。）而其通中原亦常由海程。後漢書桓曄自會稽浮海至交趾。蜀志許靖在會稽與多人浮涉滄海南至交州，經歷東甌閩越之國，行經萬里，不見漢地。則是時交州爲東西海程之中心，因能吸收異教殊俗。思想較中州能自由開發。牟子生平學問信仰，兼收並蓄，常有轉變。實充分表現五方雜處，交通頻仍地方之精神。牟子修經傳諸子，誦五經，讀兵法，及神仙不死之書。太平道經恐亦曾得讀。（牟子云王喬赤松八仙之籙，神書百七十卷。于吉太平清領書係百七十卷。）據其自陳，曾信方

術，後解大道而信佛。亦謂先亦嘗學辟穀之術。

吾未解大道之時，亦嘗學焉。辟穀之法，數千百術。行之無效，爲之無徵，故廢之耳。觀吾所從學師三人，或自稱七百，五百，三百歲，然吾從其學，未三載間，各自殞沒。

漢時道術浮屠並稱。牟子好道術，信佛教，雖有先後。但亦可見二者之可相提並論。佛法不過如牟子所謂九十六道，佛爲最尊耳。而迹牟子之所以信佛，則由好玄理。其言曰：

吾既覩佛經之說，覽老子之要，守恬淡之性，觀無爲之行，還視世事，猶臨天井而闚溪谷，登嵩岱而見丘垤矣。

牟子之信佛道。蓋亦由有會于老子。故又自稱銳志於佛道，兼研老子五千文。是已棄道術而談玄理。漢代佛教，附庸方術。魏晉釋子，雅尙老莊。牟子恰爲過渡時代之人物。則牟子理惑論者，爲中國佛教史上重要之一頁也。

漢代佛法地理上之分布　佛法來華，先經西域。在漢代，我國佛教淵源，首稱大月氏安息與康居三國。安息雖聞善海上貿易。但范書西域傳，章帝章和元年，遣使獻獅子及拔符。（形似麟而無角）和帝永元

十三年復獻獅及大鳥。則其通中國，非全由海道。至若月氏康居，則自常經陸路來華。涼州長安，故爲佛法傳來之所必經。但史書闕載，其地教法流行狀況，不可得言。至若東京，則爲漢代譯經唯一之地點。支讖安清均止於此。安清宣化，聽者雲集。嚴浮調在雒出家。桓帝奉佛，北宮已立浮屠之祠。而道行經後記洛陽城西有菩薩寺。般舟三昧經記言於洛陽佛寺校定。則東都確已有佛寺。而同記中，謂經在許昌寺校定。又水經汳水注，襄鄉浮圖，漢熹平中某君所立，死因葬之，其弟刻石樹碑。又高僧傳，安世高傳，謂其曾至桑垣。而魏時放光經送至倉垣，其地有水南水北二寺。（祐錄七放光經記。）倉垣想即桑垣，其城亦臨汳水。據此則洛陽以東，淮水以北，佛教已有流傳。

楚王英所轄地，約跨今蘇皖豫齊諸省。（原有彭城（今徐州）八城、漢明帝特爲楚王英益以取慮須陽二縣。（臨淮））在淮河之南北。及永平十三年，英以罪廢徙丹陽涇縣。（今南京西南安徽轄境。）賜湯沐邑五百，從英南徙者數千人。（明帝本紀及金樓子卷二。）佛教或因之益流布江南。故漢末丹陽人笮融，在徐州廣陵間大起浮屠寺。夫笮融爲丹陽人，而在徐州（即彭城。）廣陵間佛事若是之盛，丹陽爲英所徙之地，徐州爲楚國治所，不能謂與之無關係也。

茲取羣書可信之記載，表列漢代佛教分布之地方於下。

楚王英　彭城等八城　臨淮二縣　丹陽涇縣

桓帝　雒陽

襄楷　平原溼陰人（今臨邑縣地。）

某君　襄鄉浮圖

（般舟經校定）　許昌寺

笮融　丹陽　下邳　彭城　廣陵

陳惠（安世高禪學之繼承人）　會稽

韓林（同上）　南陽

皮業（同上）　潁川

嚴浮調　臨淮人　雒陽

孟福（支讖筆受者字元士）　雒陽

張蓮（同上字少安）　雒陽

牟子　蒼梧　交趾

漢代譯經大概均在洛陽。惟高僧傳謂安世高曾行迹江南，九江，會稽，豫章，廣州一帶。其所記既涉奇誕，又自相矛盾。蓋雜取宣驗記，（郯亭神一段，據法琳辨正論係出宣驗記。）曇宗塔寺記，劉璆寺塔記，荊州記諸書。類皆距漢末年代已遠。而且均出江南人手筆。六朝時南人好撰神怪小說，其言多不可信。而慧皎既兼採諸書。安侯在雒事蹟，所記遂極簡單。亦若此師之遺烈，反盛於南方。慧皎梁之會稽人。高僧傳所載，均南詳北略，爲此書之一缺陷。固亦不僅於安清傳爲然也。（皎之世高傳原以祐錄之傳爲藍本。）且東漢安息通華，非必由海道。經交廣入洛。而高僧傳明言世高宣經事畢，値靈帝之末，關雒擾亂，乃振錫江南。則其影響所及，仍以江淮以北爲盛也。長房錄著錄安清所譯百七十六部，多爲祐錄所不載。乃曰諸經在江南所譯，則本出長房揣度之辭。三寶記向以雜亂見譏，其言甚不可信也。

由上所言，佛教入華，主要者爲陸路。自漢武開通西域以來，中外交通，據史書所載，多由陸路。西漢雖有海上交通，（見漢書地理志。）然當不盛。及至東漢，日南徼外從海外貢獻。會稽交趾均有海上交通。安世高之徒，陳惠，乃會稽人。而交趾之牟子，著論爲佛道辨護。則佛法由海上輸入，當亦有其事。然佛教東

漸，首由西域之大月支、康居、安息諸國。其交通多由陸路，似無可疑。即在兩晉天竺僧徒來華，亦大多數不取海程。據此則梁任公謂漢代佛法傳入，先由海道，似不可信也。又梁任公嘗分中國思想為南北兩系，謂江淮人對於玄學最易感受。故佛教先盛於南，而法人伯希和謂早期佛教有揚子江下流教派，與北方教派之分。（一九二〇通報牟子譯文序）亦均不可通之論也。夫楚王英固為信佛最早而最顯著之人。然觀於其建武二十八年始就國，而其兄弟中又多交接方士。其染佛化，任公謂其必不自洛陽，其不可通一也。安世高在洛譯經，「聽者雲集，」乃據漢晉之記載。其行化江南吳粵，則江南晚出之神話。任公執此而謂佛教盛於南，不可通二也。襄楷原籍在今山東省。其時山東與江蘇之交通，不能謂較與洛陽更形便利。而襄楷得讀之四十二章經，必來自洛陽。伯希和乃據襄楷言佛，乃謂佛教自江蘇傳至山東，其不可通三也。襄楷有化胡之言，魚豢亦載之。而魚乃京兆人。（見史通正史篇。）桑門諸譯名，見於明帝詔書，張衡西京賦。（平子南陽人，少遊京師。）而伯希和謂化胡傳說，桑門譯名，均屬揚子江下流教派，其不可通四也。至若彭城地屬可南可北。其距大江與伊洛路程遠近雖頗有差異。而交通則同其暢達。伊存授經之事，似在洛陽。乃佛教傳來最早之事蹟。桓靈之際，三寶亦興隆於東都。而謂楚王英受南方教化，

屬揚子江下流，佛教先盛於南，其不可通五也。

東漢洛陽爲首都，西通西域，遂爲佛教重鎭。此外佛教不盛於南陽荊襄或大河以北，而獨盛於齊楚以及江淮之間者，蓋亦有說。史記樂毅傳，黃老之學，出於齊。蓋公教於齊高密膠西，爲曹相國師。封禪書，燕齊海上之方士，不可勝數。又言漢武帝信李少君，「而海上燕齊怪迂之方士多更來言神仙事矣。」而其時淮南王招納方術之士千餘人。則北方燕齊之學，已布江淮之間。故至東漢之初，濟南阜陵原淮南地。廣陵及楚諸國王，均信方術。招納者有漁陽方士。其時方仙道盛行於淮濟一帶，佛教初來，被視爲一種之道術。因而彭城廣陵間，亦盛行其教。又按江表傳，稱于吉瑯邪人。吳志注。襄楷亦稱宮崇爲瑯邪人。東漢瑯邪國，當今膠東沿海地。而瑯邪縣近海上之勞山。太平道發源於此。琅邪與楚國，東漢俱屬徐州。而琅邪平原襄楷平原濕陰人。則現均屬山東。楚王英笮融襄楷所在地域，與道教發源地不遠也。夫東漢常並祀佛老。黃老之道以及方士托名於黃老之方術，其盛行之地，亦即佛教傳播之處，爲理之所應然。但道術源出燕齊，漸及江淮。佛教來自西域，首至伊洛，既不能有南北文化系統之分。亦不能因此而執佛教早先由海上輸入。梁任公曰，「楚王英信佛，因屬個人信仰，然其受地方思想

之薰染，蓋有不可誣者。」吾固亦贊同其說。然英之信佛，非即可證明自海道移植，而地方思想，固亦北方之風氣，其所推論，案之事實，失之遠矣。

第五章　佛道

莊子天下篇舉儒墨陰陽名法諸學，總名之爲道術。漢初司馬談論六家要指，以黃老之清淨無爲曰道家。漢書藝文志從之。然史記封禪書，已稱方士爲方仙道。漢末乃有太平道。而東漢王充論衡道虛篇，以辟穀養氣神仙不死之術爲道家。此皆後世天師道教之始基。而當時漸行流布之佛教，亦附於此種道術。牟子稱釋教曰「佛道」。四十二章自稱佛教爲釋道，爲道法。而學佛則曰，爲道，行道，學道。蓋漢代佛教道家，本可相通，而時人則亦往往並爲一談也。

精靈起滅　漢代佛教，最重要之信條，爲神靈不滅，輪轉報應之說。袁彥伯後漢紀曰：

> 又以爲人死精神不滅，隨復受形。生時所行善惡，皆有報應。故所貴行善修道，以鍊精神而不已，以至無爲，而得爲佛也。

又曰：

> 然歸於玄微深遠，難得而測，故王公大人，觀生死報應之際，莫不矍然自失。

范蔚宗後漢書亦曰：

又精靈起滅，因報相尋，若曉而昧者，故通人多惑焉。

牟子書謂世俗非難佛道者曰：

孔子曰，未能事人，焉能事鬼，未知生，焉知死，此聖人之所紀也。今佛家輒說生死之事，鬼神之務，此殆非聖喆之言也。

夫旣謂佛家輒說生死鬼神，可見此爲當世佛徒所常言。理惑論又云：

問佛道言人死當復更生，僕不信此言之審也。

牟子答辭，謂滅者身體，而神則不死。

魂神固不滅矣。但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實。根葉生必當死，種實豈有終亡。得道身滅耳。老子曰，吾所以有大患，以吾有身也，若吾無身，吾有何患。又曰，功成名遂，身退，天之道也。

惑者復問，

為道亦死，不爲道亦死，有何異乎。（四十二章有云，人爲道亦苦，不爲道亦苦。）

牟子答言，

有道雖死，神歸福堂。爲惡既死，神當其殃。

此乃報應之說。四十二章經有曰，

惡心垢盡，乃知魂靈所從來，生死所趣向，諸佛國土道德所在耳。

經中涉及輪迴報應，其言非一。至若無我一義，則僅見於下列一章。

佛言，熟自念身中四大，名（疑是名字）自有名，都爲無吾，我者寄生亦不久，其事如幻耳。

「無我」一此譯「無吾」。漢魏經典又稱「非身」。蓋無我僅認爲精靈起滅，寄生不久，形盡神傳，其事如幻，釋迦深旨，自始即不爲華人所了解。當東漢之世鬼神之說至爲熾盛。佛教談三世因果，遂亦誤認爲鬼道之一，內教外道，遂並行不悖矣。

史記封禪書，武帝初即位，尤敬鬼神之祀。於是李少君言上曰，祠竈則致物云云。（漢書如淳注，曰物，謂鬼物也。）

而方士少翁亦能致鬼。東漢王充論衡尤多辯世俗鬼神之說。論死篇云，世謂死人爲鬼，有知能害人。

又曰「世間死者令生人殄而用其言，及巫叩元絃，下死人魂，因巫口談，」則時人固信鬼可據巫之形體也。王充又謂「死人不能生人之形以見。」又言「未有以死身化爲生象者也。」此皆指鬼魂具人之形狀而言。未嘗論及輪迴之說。其福虛篇曰，「世論行善者福至，爲惡者禍來，」此亦僅謂禍福降於本身，或至子嗣，而非及身行善，來生受報也。論死篇又有曰，

或曰，鬼神陰陽之名也。陰氣逆物而歸，故謂之鬼。陽氣導物而生，故謂之神。神者伸也。中復無已，終而復始，人用神氣生，其死復歸神氣。

鬼神蓋陰陽二氣之別名。王充據此，破斥世俗之所謂鬼神。但桓帝時邊韶作老子銘中有曰，

厥初生民，遺體相續，其死生之義可知也。或有浴神不死，是謂玄牝之言，由是世之好道者，觸類而長之。以老子離合於混沌之氣，與三光爲終始，觀天作讖，缺降什字斗星，隨日九變，與時消息，規榘三光，四靈在旁，存想丹田太一紫房，道成身化，蟬蛻渡世，自羲農以來，缺爲聖者作師。

王充謂人稟神氣以生，其死復歸神氣。雖無輪迴之說。然元氣永存，引申之則謂精神不滅。邊韶言，老子離合於混沌之氣，與三光爲終始。固不但好道者根據浴神不死之句，且亦用陰陽二氣之義，觸類

而長之。因謂老子即先天之道，遺體相續，蟬蛻渡世。（論死篇亦用蟬蛻喻生死。）形體雖聚散代興，而精神則入玄牝而不死。佛家謂釋迦過去本生，歷無量劫。道家亦謂老子自羲農以來，疊爲聖者作師。（魏書釋老志云，老子授軒轅於峨眉，教帝嚳於牧德，大禹聞長生之訣，尹喜受道德之旨云。蓋述老子自黃帝以來，疊次下生教化聖者。又現存葛洪神仙傳卷一歷述老子自上下三皇及羲農以來十二代疊降生爲仙師，文煩不具錄。）道家主元氣永存，釋氏談生死輪轉，因而精靈不滅，因報相尋，遂爲流行信仰。輪迴報應，原出內典。浴神不死，取之道經。二者相得而彰，相資爲用，釋李在漢代關係之密切，於此已可見之矣。

省慾去奢　四十二章經全書宗旨，在獎勵梵行。其開宗明義，即曰沙門常行二百五十戒，爲四眞道行，進志清淨。其餘各章，教人克伐愛慾，尤所常見。

使人愚蔽者，愛與慾也。

人懷愛慾，不見道。

心中本有三毒，踊沸在內，五蓋覆外，終不見道。

愛欲之於人，猶執炬火逆風而行。

人爲道，去情欲，當如革見火。

人從愛欲生憂，從憂生畏。

愛欲之大者爲財色。

財色之於人，譬如小兒貪刀刃之蜜。（此章亦見支謙孛經抄、惟小兒作狗，）

人繫於妻子寶宅之患，甚於牢獄桎梏。

愛欲莫甚於色，色之爲欲，其大無外。

因視財色爲愛欲之根。故沙門去世資財，出家學道。牟子曰，「沙門棄妻子財貨，或終身不娶。」又曰「佛道崇無爲，樂施興，持衆戒，兢兢如臨深淵。」袁宏後漢紀亦曰，「沙門者，漢言息也。蓋息意去欲，而歸於無爲也。」

「歸於無爲，」見於牟子，（道者導人致於無爲。）亦見於襄楷之疏。（「此道貴尚無爲。」）無爲乃涅槃之古譯，而其義實出於老子。所謂順乎自然也。順乎自然，則不溢其情，不淫其性，（牟子。）歸眞返樸，省慾去奢。黃老之學，本尙清淨無爲。司馬談曰，（史記太史公自傳。）

凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不

可復反，故聖人重之。

漢書藝文志曰。

神仙者所以保性命之眞，而遊求其於外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。

欲保性命之眞，須精神內守，而不爲外物所誘。淮南精神訓曰，

五色亂目，使目不明。五聲譁耳，使耳不聽。五味亂口，使口爽傷。趣舍滑心，使行飛揚。此四者，天下之所養性也。然皆人累也。故曰嗜欲者，使人之氣越，而好憎者使人之心勞。弗疾去，則志氣日耗。

人淫於嗜欲，則愚闇不明。（四十二章經，使人愚蔽者愛與欲也。）鑑明者塵弗能薶，神淸者嗜欲弗能亂。（見俶眞訓。四十二章亦云，譬如磨鏡，垢去明存。）故精神訓又曰，

使耳目精明玄達而無誘慕，氣志虛靜恬愉而省嗜慾，五藏定寧充盈而不泄，精神內守形骸而不外越，則望於往世之前，而視於來事之後，猶未足爲也，豈直禍福之間哉。

又「精神盛而氣不散則理，理則均，均則通，通則神，神則以視無不見，以聽無不聞。」有三明，則得六

通。六通之一，爲宿命通。四十二章有曰，

有沙門問佛，以何緣得道，奈何知宿命。佛言，道無形相，知之無益。要當守志行。譬如磨鏡，垢去明存，卽自見形。斷欲守空，卽見道眞，知宿命矣。

淮南原道訓，又謂全身養性與道爲一，則可謂有天下，

夫有天下者，豈必攝權恃勢操殺生之柄而以行其號令耶。吾所謂有天下者，非此謂也，自得而已。

自得者則渾然而往，逯然而來，形若槁木，心若死灰。

是故視珍寶珠玉，猶石礫也。視至尊窮寵，猶行客也。視毛嬙西施，猶類醜也。精神訓。

四十二章之末亦曰，

佛言，吾視諸侯之位如過客。視金玉之寶如礫石。視氎素之好如弊帛。

行道者屏除嗜欲，其結果必至等富貴於朝露，見美人爲髑髏，固亦中外學說中所常有也。

案張衡西京賦，敍述長安多佳麗，而曰，「展季桑門，胡能不營。」襄楷亦引佛視玉女爲衆穢之

言。蓋沙門不近女色，中國道術所無。且漢時方士已有房中術。當其爲時人所驚奇。但襄楷之諫桓帝，已云陛下婬女艷婦枉天下之麗，奈何欲如黃老乎。則當世黃老之徒，似亦以節淫慾見稱也。考漢代學人，僅張衡襄楷述及佛教。後漢書方技傳謂張衡爲陰陽之宗，而襄楷亦擅術數之學，二人之知佛教，固又可證浮圖方技關係之密切也。

克欲方法，大別爲二。一爲禪定，一爲戒律。四十二章經言，優婆塞有五事戒，沙門有二百五十戒。牟子亦曰，「沙門二百五十戒，日日齋，其戒非優婆塞所得聞也。」自漢以來，佛家恆聞大戒有二百五十。至東晉釋道安時，始知戒實不只此數。至若漢代沙門奉行戒律之詳情，當於下論及之。

禪法之流行　禪定一語，不見於四十二章經中。然經謂觀天地，念非常，是謂無常觀也。又言誦經比調琴，須緩急得中，此見於雜阿含卷九之二十億耳一段，所謂誦經者，實行禪之誤。又云，人愚以吾爲不善，吾以四等慈護濟之。慈悲喜護，亦作捨。號曰四等。原文奪悲喜二字，即禪法之四無量也。而此外各章所謂行道，知謂爲道如鍛鐵，又謂行道爲鬼神所遮，似指魔嬈亂。不似即禪定之古譯。然在東漢，桓帝以前，史書闕載，佛教禪法未聞流行。及支讖譯般舟三昧，首楞嚴二經，支曜出成具光明定意經。而漢晉間般舟有二譯，首楞

嚴有七譯，成具有二譯。均見祐錄二末。可見大乘禪法之漸盛也。而漢魏二代，安世高之禪法，則似尤為學佛者所風尙。世高特善禪數。大小十二門，修行道地，明度五十計校，均為禪經，悉安侯所出。而其譯大小安般守意經，以上諸經祐錄均著錄。尤為中夏最初盛傳之教法。漢末魏初康僧會安般守意經序祐錄六曰，

余生末蹤，始能負薪，考妣殂落，三師凋喪，仰瞻雲日，悲無質受，睠言顧之，潸然出涕。宿祚未沒，會見南陽韓林，潁川皮業，皮一作文一作大。會稽陳慧。此三賢者，信道篤密，執德弘正，烝烝進進，志道不倦。余從之請問，規同矩合，義無乖異。陳慧注義，余助斟酌，非師不傳，不敢自由也。

按韓林皮業陳慧似均同學於世高。而所學者為禪法。陳慧且注安般。蓋與浮調之撰十慧章句，同為敷演安般者。而康僧會則似學於陳慧等，為世高之再傳也。高僧傳謂、世高曾封一函，內言尋吾道者居士陳慧，傳禪經者比丘僧會。而序中所謂，「烝烝進進，規同矩合，」似指精進不懈悉依禪法。是世高曾教人習禪。而漢末韓林皮業陳慧，則以行禪知名者也。

蓋聞入佛法有二甘露門，一不淨觀，一持息念。觀不淨者，坐禪嘗以白骨死屍為對象。其法較為艱難。持息念者，卽念安般，乃十念之一。安般者，出息入息也。禪心寄託於呼吸，與中國方士習吐納者

相似。吐納之術，不知始於何時。（莊子外篇刻意有吐故納新等語。）桓譚仙賦有云，「王喬赤松，呼則出故，翕則納新。」王充論衡道虛篇云，「道家相誇曰，眞人食氣，以氣而爲食，故傳曰食氣者壽而不死。」又云，「道家或以導氣養性度世而不死。」牟子曰，「聖人云，食穀者智，食草者癡，食肉者悍，食氣者壽。」吐納之術，見於參同契。然（所言甚略。）其詳則多賴後人之疏釋。抱朴子釋滯篇，詳述胎息，但亦不能確定是否爲漢世道家所行。但在漢末則有荀悅申鑒卷三敍治氣之術。略曰，

> 夫善養性者無常術，得其和而已矣。鄰臍二寸謂之關，關者所以關藏呼吸之氣，以稟授四氣也。故長氣者亦關息。氣短者，其息稍升，其脈稍促，其神稍越。至於以肩息而氣舒，其神稍專，至於以關息而氣衍矣。故道者常致氣於關，是謂術。

長息短息亦見於安般守意經。道家之吐納，固不能僅據此而謂其必因襲佛家之禪法。（按抱朴子謂吐納時斂息，蓋注意鼻端，此與安般所言相符。或實得之佛法，又莊子刻意篇，論衡道虛篇，有吹呴呼吸吐故納新云云。安般謂息有風氣息喘四事，二者亦頗似。但其解釋各異，則實偶然之相合也。）但當世安般禪法之流行，必因其與道術契合，則似無可疑也。

漢末向栩少爲書生，性卓詭不羣，恆讀老子莊子。（見御覽引范史。）博覽羣籍，兼好黃老古（疑是玄字。）虛。（見羣輔錄。）

狀如學道，又似狂生。好被髮，著絳綃頭。（吳志孫策傳注引江表傳云，張津爲交州刺史，舍前聖典訓，廢漢家法律，常著絳帕頭，鼓琴焚香，讀邪俗道書，云以助化，云云。絳帕頭非漢人常服。）常於竈北坐板床上，如是積久，板乃有膝踝足指之處。常入市行乞。後値張角之亂，宦官張讓讒栩，謂疑與角爲內應，伏誅。（上見後漢書本傳。）栩蓋亦好道術之士。其久坐似係道家禪法。栩爲河北朝歌人，而安侯弟子有南陽韓林，穎川皮業，陳慧則南方會稽人。康僧會在吳而據道安十二門經序，係嘉禾七年在建業周司隸舍寫。（見祐錄六。）則漢末魏初，河北江南及中州一帶固均有禪學也。而太平經中「守一」之法，固得之於佛家禪法，則山東禪法之流行，亦可知也。（詳下。）

仁慈好施　漢代佛教，特重屏除私欲。（四十二章特表明此義。）而禪定則祛練神明之方法。故漢末頗爲流行。私欲之根，爲貪瞋癡三毒。佛家勸人捐財貨，樂施與，所以治貪。不殺伐，行仁慈，所以治瞋。戒殺樂施雖爲印度所常行。然在中國則罕見。故漢代常道及之。明帝詔云楚王英「尙浮屠之仁祠。」班勇記天竺事，列其「奉浮圖，不殺伐。」（後漢書西域傳。）襄楷曰，「此道好生惡殺。」袁彥伯後漢紀亦曰「其教以修善慈心爲主，不殺生。」此則其所謂仁慈者，以不殺最爲世所稱道。又四十二章經曰「佛道守大仁慈，以惡來，以善往，」此則以犯而不校，無瞋恚心爲大仁慈也。

四十二章經謂沙門「去世資財，乞求自足，」「爲道務博愛，」「博哀施，」「德莫大施。」牟子謂「佛家以空財布施爲名。」而當時所謂布施，特重以飯食給人。四十二章經，有飯善人一章。楚王英設伊蒲塞桑門之盛饌。明帝並還其所貢獻財帛佐助其事。則飯僧之制，最初即流行。漢末笮融，每浴佛，多設酒飯布於路，經數十里，任人就食，則其施飯規模甚大。亦可見漢代布施功德首在此也。

漢代方士。不聞戒殺。武帝時謬忌奏泰一方，謂以太牢祭。史記封禪書。桓帝祭老子以三牲。東觀漢記。至若布施，則亦爲治黃白術者所不言。武帝時，李少君以方術游諸侯，人聞其能使物及不死，更饋遺之。常餘金錢衣食。人皆以爲不治產業而饒給。封禪書。楊王孫者，學黃老之術。家業千金，厚自奉養生，亡所不致。漢書本傳。其行事均與重布施之沙門異其趣。但後漢時，蜀中高士有折像者，幼有仁心，不殺昆蟲，不折萌芽。能通京氏易，好黃老家言。原有資財二億，僮八百人。像感多藏厚亡之義，謂盈滿之咎，道家所忌，乃散金帛資產，周施親疏。自知亡日，召賓客九族飲食辭訣，忽然而終。卒後家無餘貲。後漢書方術傳。則東漢奉黃老者，固亦有戒殺樂施者也。至若太平經常言樂施好生，則尤與佛家契合。此當於下及之。

佛陀祭祀　漢代佛教信形神有別，形體有聚散，神明永不滅。但因過去作業，來生受報，神明遂輪轉於生死無常之苦海。天地山川，均非常住。人命尤在呼吸間。自生至老，自老至病，自病至死，其苦無量。心惱積罪，生死不息，其苦難說。上雜錄四十二章經。釋迦世尊，感極深而願遂弘，曰，「萬物無常，有存當亡，今欲學道，度脫十方。」牟子。所謂學道者，首在屏除愛欲，宅心仁慈，故定戒律，行禪法，禁殺生，貴施與，修持積久，則可得道，成阿羅漢。四十二章。或曰成佛。牟子。阿羅漢者，能飛行變化、住壽命、動天地。次爲阿那含。阿那含者，壽終魂靈上十九天，於彼得阿羅漢。次爲斯陀含。斯陀含一上一還，卽得阿羅漢。次爲須陀洹。須陀洹者，七死七生，便得阿羅漢。四十二章經。

阿羅漢者，蓋人之神魂修行得道，已脫生死苦海，故能飛行變化，住壽命，動天地。漢魏之所謂佛，亦謂其能飛行虛空，身有白光。見牟子諸書永平求法記載。人未解脫時，則爲鬼物。既解脫後，則爲神人。鬼物沈溺於生死苦海，而神人則能變化住壽命。住壽命者，由中國人視之，亦如長生久視也。按巴利文經阿羅漢訓釋無飛行住壽云云。四十二章經所言，疑經華人改削。漢代既視佛爲變化不死之神人，故齋戒祭祀遂爲此教之主體。范蔚宗曰，「漢自楚英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾，將微意未譯，而但神明之邪，」西域傳論。據上所言，則神靈不死，

乃時人共同之信仰，奉佛爲神明，爲齋戒祭祀，固由此根本之信仰而來也。

後漢紀曰，「佛身長一丈六尺，黃金色，項中佩日月光，變化無方，無所不入，故能化通萬物，而大濟羣生。」袁宏所記，或本出於東觀漢紀。則漢人必因其能普濟衆生，而祀之求福。東觀漢紀曰，「桓帝設祭器，用三牲祠祀老子，以求福祥也。」桓帝既並祀二氏。則其祭浮屠，或亦陳中國祭器，並用三牲，而其意則在「求福祥」也。高僧傳曇柯迦羅傳，謂魏時「設復齋懺，事法祠祀」吾人雖未知其詳。但漢代流行之教理，既與中國道術相通，則其齋懺事法祠祀，亦理所必然，不獨因其時戒律未具，而遂採華人法度也。由此言之，則漢代佛教爲道術祠祀之一，實無可怪也。

漢世僧伽　晉時王度上石勒疏曰，「往漢明感夢，初傳其道。唯聽西域人得立寺都邑，以奉其神。其漢人皆不得出家。魏承漢制，亦循前軌。」（僧傳）。然據漢明帝與楚王英詔書，其時已爲桑門伊蒲塞設饌。楚王門下所招待者，未必即全爲西域人。弘明集載宋何承天與宗少文書云「笮融之賙行饉，」古譯比丘爲除饉，是笮融所飯已有出家佛徒。數雖不如范書陳志所言之多，但漢末沙門似不少也。又桓帝時嚴浮調確已出家。（見前）。理惑論末云「願受五戒，爲優婆塞。」以臆度之，漢人雖有沙

門，但受五戒未出家之居士或較多。桓帝時，安玄譯法鏡經，敍佛告居士郁伽長者以在家出家行法。魏初康僧會爲之注。其後又有人爲之理其闕失。（失名之法鏡經後序自言理其闕失，對於此經用功甚勤，乃魏晉間人。）陰持入經注亦引之。此經行世若此。或因其中佛爲居士說在家之法，正應當世之需求也。

漢代於西域譯經傳教者，恆尊之爲菩薩。祐錄卷七道行經後記，般舟三昧經後記，稱竺朔佛爲天竺菩薩。支讖爲月支菩薩。祐錄十嚴浮調沙彌十慧章句序云，「有菩薩者出自安息，字世高，」是稱安清爲菩薩。高僧傳謂，西晉竺法護世居燉煌，死而化道周洽，時人咸謂燉煌菩薩也。但據當法護時所撰之出經記，或稱天竺菩薩，（如須眞天子經記，祐錄七。）或稱月支菩薩，（如同卷賢劫經記。）或稱菩薩沙門，（同卷阿維越致經記。）而持心經記則稱燉煌開士。開士卽菩薩之意譯，則法護並非死後有此號。而菩薩亦當時通用於譯經師之尊稱也。

漢代戒律未具，沙門之威儀，不可得詳。但所可知者有數事。（一）沙門謂有二百五十戒。但祐錄卷三謂中夏聞法亦先經而後法。高僧傳謂魏時曇柯迦羅始授戒譯僧祇戒本。則漢代戒律，或僅由西域人口傳應用條款，而未全譯出。牟子曰，沙門二百五十戒，非優婆塞所得聞。漢人出家者稀，自亦

不須廣譯戒律。(二)優婆塞有五戒已見於四十二章經。理惑論有「願受五戒」之言。則當時或多有受之者。牟子或即其一也。牟子又曰「佛家以酒肉爲上戒。」食肉飲酒，均屬於五戒中，亦可證優婆塞所奉戒當時流行也。(三)「沙門剃頭髮，披赤布，見人無跪起之禮，威儀無盤旋之容止，時人譏其違貌服之制，乖搢紳之飾。」牟子。而不蓄妻子，尤爲時人所驚怪。(四)楚王英爲浮屠齋戒祭祀。明帝謂其尙浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓。其所謂齋不可得知。但必爲祭祀時所行之齋戒。漢制齋天地七日，宗廟山川五日，小祠三日。續漢禮儀志。楚王英齋三月猶未斥爲違制，當因行佛教之歲三齋也。弘明集奉法要云，歲三齋，謂正月五月九月也。此乃居士所行。至若沙門，則牟子謂其「日日齋」也。(五)四十二章經云，沙門剃除鬚髮，去世資財，乞求自足，日中一食，樹下一宿。剃髮施與，當爲漢地沙門所行。乞食則未有明證。僅知漢好黃老之向栩謂常入市乞食，而太平經亦言有乞食者，疑漢代沙門卽有行者。日中一食，日中者，日午也。卽後世之所謂過中不食。六朝盛行八關齋，卽以此爲主。佛戒有十二頭陀行，或作十三。過時不食，樹下住宿，均屬之。漢代沙門是否均遵行之，已不可考。

依意度之，漢代西域傳教之人，雖有因信仰熱烈發願東來者。如安清支讖。但其中必有外國之使臣，

或質子，或商人，原因政治貿易關係，遠至中國。但以其人奉教，而間有傳授。如伊存口授佛經，則大月氏王使也。安玄譯經，則因賈遊雒陽者也。理惑論曰，「今沙門耽好酒漿，或畜妻子，取賤賣貴，專行詐紿。」此蓋指交州之沙門。交州有海上貿易，與外國交通，則其地外商或有信教者。（但不必卽爲已出家之沙門。）其畜妻子，逐什一之利，固不可證明初期佛徒之腐敗。至若飲酒則笮融曾廣以酒飯布施，此已破優婆塞戒，而公然大規模行之，則其時戒規之雜亂可知也。

太平經與佛教　太平經者，上接黃老圖讖之道術，下啓張角張陵之鬼教，與佛教有極密切之關係。茲分三事說之。(甲)太平經反對佛教，(乙)但亦頗竊取佛教之學說，(丙)襄楷以及老子化胡說。

(甲)按東漢佛教流行於東海，而太平經出於瑯琊，壤地相接，故平原濕陰之襄楷，得讀浮屠典籍，並于吉神書。則此經造者如知桑門優婆塞之道術，固亦不足異。經之卷百十七言有「四毀之行，共汙辱皇天之神道，不可以爲化首，不可以爲法師，」而此四種人者乃「道之大瑕病所由起，大可憎惡，」一名爲「天咎。」一爲不孝，棄其親。二曰捐妻子，不好生，無後世。三曰食糞，飲小便。四曰行乞丐。

經中於此四行，斥駁之極詳。夫出家棄父母，不娶妻無後嗣，自指浮屠之教。而論衡謂楚王英嘗食不清，則信佛者，固亦嘗服用糞便也。至若求乞自足，中華道術亦所未聞。故太平經人，極不以此爲然。其卷百十二有曰，

崑崙之墟，有眞人上下有常。眞人主有錄籍之人，姓名相次，高明得高，中得中，下得下，（尚書帝驗期云，王母之國在西荒，凡得道授書者，皆朝王母於崑崙之闕。）殊無搏頰乞丐者。

搏頰（搏頰不知卽太平經所言之叩頭自搏否。弘明集七宋釋僧愍華戎論斥道教云，搏頰叩齒者，倒惑之至也。唐法琳辯正論二引道教書自然懺謝儀，有九叩頭九搏頰之語。是搏頰之事，南北朝隋唐道士猶行之。又按支謙譯梵志阿颰經，有外道四方便，其第四中有搏頰求福之句。此經爲長阿含阿摩晝經之異譯，巴利文 Ambattha Sutta 爲其原本。二處所記之四方便中，均無此句。但康僧會之舊雜譬喻經卷八，亦言有搏頰人。又六度集經五有曰，或搏頰呻吟云，歸命佛，歸命法，歸命聖衆。據此豈中國佛教古用此法耶，抑僧譯經者借用中土名辭，以指佛教之膜拜耶。（參看宋高僧傳譯經篇論中華言雅俗段。）若漢代僧徒行此，則經所謂之搏頰與乞丐，均指佛教徒也。）乞丐等之道者，蓋不能與於有錄籍之列。疑在漢代沙門尚行乞，至後則因環境殊異，漸罕遵奉。蓋據今日所知，漢代以後傳記所載，沙門釋子未普行此事。（高僧傳所載最著者，爲晉康僧淵乞丐自資，人未之識，及覺賢偕慧觀等乞食事。又廣弘明集沈約述僧設會論云，今既取足寺內，行乞事斷，或有持鉢到門，便呼爲僧徒，鄙事下劣。既是衆所鄙恥，莫復行乞。悠悠後進，求理者寡，便謂求乞之業，不可復行，云云。據此則至少在齊梁之世，求乞卽未普行也。）而觀弘明集所錄護教之文，只聞對於沙門出家不孝無後，常有非難，而於求乞則竟無一言，亦可以知矣。

(乙)太平經卷九十一有文曰，

天師之書，乃拘校天地開闢以來，前後聖賢之文，河圖雒書神文之屬，下及凡民之辭語，下及奴婢，遠及夷狄，皆受其奇辭殊策，合以爲一語，以明天道。

又卷八十八亦有曰，

今四境之界外內，或去帝王萬萬里，或有善書，其文少不足，乃遠持往到京師。或有奇文殊方妙術，大儒穴處之士，義不遠萬里，往謁帝王，衒賣道德。(中略)或有四境夷隱人，胡貊之屬，其善人深知秘道者，雖知中國有大明道德之君，不能遠（疑有脫誤）故齎其奇文善策殊方往也。

據此造太平經時，所摭採極雜，遠及夷狄之文。故其經中雖不似後來道書中佛教文句，連篇累紙，（唐玄嶷甄正論言太平經不甚苦錄佛經，多設帝王理國之法，陰陽生化事等。）但亦間採浮屠家言。如本起，（本起爲漢魏譯本所通用之名詞。）三界，（三界之意不明。然或係用佛語。參看商務本太平經卷九十三之十五頁。又經乙之三，謂求道常苦，此義亦見四十二章經中。）疑是採自佛經之名辭也。又太平經鈔甲部敘李老誕降之異迹，頗似襲取釋迦傳記。（按春秋元命苞云，神農生辰而能言，五日而能行，七朝而齒具，三歲而知稼穡，般戲之事云云，所言與太平經敘老君事相類。）如謂李君生時有九龍吐水，此本爲佛陀降生瑞應之一。（見普曜經卷二。此經西晉竺法護譯。但漢代或有釋迦傳記今已佚失。參看一九二〇通報伯希和牟子序論。）至若獎勵布施，經

中屢屢言及。又雖不戒殺，而言天道仁慈，好生不傷害。太平經四十之六頁，按五十之八頁，五十三之二頁，經鈔丁十二頁。 似均受佛教之影響。楚王英郎已爲桑門設盛饌。而襄楷謂黃老浮屠之道好生惡殺。

太平經與佛教不同之點，以鬼魂之說，爲最可注意。經中信人死爲鬼，又有動物之精。一一七之九。 又有邪怪可以中人。七十一之六頁。 其說與論衡論死紀妖訶鬼諸篇所紀漢代之迷信相同。而人如養氣順天，則天定其錄籍，使在不死之中。或且可補爲天上神吏。見一一一及一一四諸卷中。 否則下入黃泉。如無子孫奉祠，則饑餓困苦。一一四之十六 絕無印度輪迴之學說。如卷七十二云，夫天下人死亡非小事也。壹死終古不得復見天地日月也。脈骨成塗土，死命重事也。人居天地之間，人人得一生，不得重生也，重生者，獨得道人死而復生，尸解者耳。是者天地所私，萬萬未有一人也。故凡人一死，不得復生也。又卷百十四有文略曰，天神促之使下入土，入土之後，何時復出生乎。 既無輪迴之說，自無佛家之所謂因果。但經中盛倡「承負」之說，爲其根本義理之一。蓋謂祖宗作業之善惡，皆影響於其子孫。先人流惡，子孫受承負之災。帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲，皆承服相及，一伏一起，隨人政盛衰不絕。乙之十一。 承負之最大，則至絕嗣。經中幾用此義，以解釋顏夭跖壽等項不平等之事。如曰，

比若父母失道德，有過於鄉里，後子孫反爲鄉里所害，是卽明承負之驗也。見鈔丙之一頁。反字原爲必字，今依經三

十七卷一頁改。

如又有云，

力行善，反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。其行惡反得善者，是先人深有積畜大功，來流及此人也。（乙之十一。）

易曰，積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。承負之說，自本乎此。但佛家之因果，流及後身。太平經之報應，流及後世。說雖不同，而其義一也。經中言之不只一處，爲中土典籍所不嘗有。吾疑其亦比附佛家因報相尋之義，故視之甚重，而言之詳且盡也。

（丙）漢代佛教，歷史材料甚少，極爲難言。但余極信佛教在漢代不過爲道術之一。華人視之，其威儀義理，或有殊異，但論其性質，則視之與黃老固屬一類也。溯自楚王英尚黃老之微言，浮屠之仁祠，以至桓帝之並祭二氏，時人信仰，於道佛並不分別。襄楷上宮崇之神書，復曾讀佛經。其上桓帝疏雜引老子佛書，告桓帝以人主所應奉之正道。則在其心目中二道實無多大差異。其言曰，

又聞宮中立黃老浮屠之祠。此道清虛，貴尚無爲，好生惡殺，省欲去奢。

此舉黃老浮屠合言爲「此道。」而淸虛無爲，亦太平經之所言。至若好生省慾，于吉神書，尤所注意。諸義均可與佛教相附會。則桓帝所奉之黃老，雖非于吉之教。然自襄楷之信念言之，浮屠與太平道可合而爲一也。

襄楷又曰，

浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。

浮屠不三宿桑下，原出四十二章經。至若「精之至也」一語，見於老子五千文。但太平經，固亦不缺此類語言。如曰「精思」乙之十六。「精明」乙之五。「不精之人」七十一之二。又言「精進」甲之三。則稱賞「精之至」者，亦于吉之教所許也。康僧會六度集經卷六，釋精進曰，精存道奧，進之無怠，此亦襲取道書旨意。

襄楷又曰，

天神遺以好女。浮屠曰，此革囊盛血，遂不盼之。其守一如此，乃能成道。

天神以玉女試道者，兩見於太平經中。如言天常使邪神來試人，數試以玉女，審其能否持心堅密。十七一之六以下。又謂賜以美人玉女之象，如意志不傾，則能成道，如生迷惑，則「道不成。」此見一一四之六頁，此段及上段所引文，

(均難讀，茲但節引之。)茲于吉襄楷皆用四十二章經之故事也，「守一」語似老子之抱一。但太平經中有守一之法，謂爲長生久視之符。(壬之十九。)守一者可以爲忠臣孝子，百病自除，可得度世。(九十六卷)謂有三百首，(一零二。)茲已不詳。但其法疑竊取佛家禪法。如經鈔乙之五曰。

守一明之法，長壽之根也。萬神可御，出光明之門。守一精明之時，若火始生時，急守之勿失。始正赤，終正白，久久正青，洞明絕遠，還以理一，內無不明。(原文頗有誤字，此據太平經聖君祕旨校改。)

今按「守一」一語屢見於漢魏所譯佛經中。如吳維祇難等所出之法句經云，

晝夜守一，心樂定意。

守一以正身，心樂居樹間。

分別善惡所起經(此經長房錄四謂爲安世高譯，祐錄四在續失譯中。)偈言有曰，

篤信守一，戒於壅蔽。

菩薩內習六波羅密經，(此經長房錄四謂爲漢人嚴佛調譯，祐錄失載，但依其文字可指爲魏晉以前所出。)解禪波羅密爲「守一得度。」而阿那律八念經(此經長房錄四謂爲漢支曜譯，祐錄三安公失譯錄中著錄，亦當爲晉以前所出。)云，

何謂四禪，惟棄欲惡不善之法，意以歡喜，爲一禪行。以捨惡念，專心守一，不用歡喜，爲二禪行，

（下略）

據此則「守一」蓋出於禪支之「一心」。（太平經九十六謂守一可以爲孝子忠臣云云。後漢支曜譯成具光明定意經云，孝事父母，則一其心，尊敬師友，則一其心，云云，可與太平經所言參照。）而太平經之守一，蓋又源於印度之禪觀也。

按一心謂之守一，「一心則不搖」（用成具經中語。）不搖故不懼女色之試誘，不畏虎狼毒物。（詳一一四卷。）因之襄楷謂浮屠不近女色，爲守一也。又據眞誥卷十三論守玄白之道曰，

此道與守一相似，……忌房室甚於守一。

抱朴子地眞篇亦云，

守一存眞，乃能通神，少欲約食，一乃留息。

襄楷之以節欲與守一並言，其故諒亦在此也。

復次，漢代佛教，既爲道術之一。因之自亦常依附流行之學說。自永平年中下至桓帝約有百年，因西域交通之開闢，釋家之傳教者，繼續東來。但譯事未興，多由口傳。中國人士，僅得其戒律禪法之

大端，以及釋迦行事教人之概略，於是乃持之與漢土道術相擬。而信新來之教者，復藉之自起信，用以推行其教。吾人今日檢點漢代殘留之史蹟，頗得數事，可以證實此說。

一如襄楷告桓帝曰

又聞宮中立黃老浮屠之祠。……今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉。

夫漢初黃老之道，本在治國。太平經亦有興國廣嗣之術。至若浮屠，則何與於平治之術。更胡能言豈獲其祚耶。然按牟子述四十二章經之翻譯，而有言曰，

時國豐民寧，遠夷慕義，學者由此而滋。

此言疑本於四十二章經序。祐錄載此序，其末段云，

於是道法流布，處處修立佛寺，遠人伏化，願爲臣妾者不可稱數，國內清寧，含識之類蒙恩受賴，于今不絕也。

此項言論，以臆度之，或當時之人，以黃老浮屠並談，於黃老視爲君人之術，於浮屠遂以爲延祚之方也。

二太平經中頗重仁道，如謂道屬天，德屬地，而仁屬人，應中和之統。（三十五之二及一一九之七。）又天道好生，地亦好養，故仁愛有似天地。（三十五之三。）而佛法守大仁慈，（四十二章經語。）不殺伐，（後漢書引襄楷語。）釋迦牟尼一語，譯爲「能仁」，亦始於漢代。（康孟詳修行本起經釋迦文下注云，漢言能仁。按牟尼在印度原文，雖不可訓爲仁。支謙瑞應本起經有注，謂應譯能儒。）漢明帝卽已號浮屠爲仁祠。漢魏佛經，發揮仁術者極多。如六度集經卷五云「道士仁如天地」。卷七曰，「大仁爲天，小仁爲人。」凡此諸義，均與太平經義契合也。

三「大仁爲天，小仁爲人」之文，出於六度集經中之察微王經。此經以五陰爲元氣。元氣之說，在太平經中極重要，亦當時佛家所竊取，而爲其根本義。（參看下章。）察微王經有曰，

元氣強者爲地，軟者爲水，煖者爲火，動者爲風。四者和焉，識神生焉。

此顯因人爲中和之氣所生，故云四者和而識神生。又仁屬於人，應中和之統。因此「仁」者乃元氣調和之表現。而人之高下，悉依調和之程度爲準。故此經復曰，「神依四立，大仁爲天，小仁爲人」也。依此以推，則仁之最大者爲神聖，神聖爲中和之至極。故太平經謂得道之人，居於崑崙，崑崙者中極也。（百十二之二十一及庚之十四。）而後漢書西域傳論，敘浮屠之化，亦曰。

余聞之後說也，其國則殷乎中土，玉燭和氣，聖靈之所降集，賢懿之所挺生。

范氏所述，疑採自漢代之傳記。又牟子理惑論，敍佛陀之誕生曰，

所以孟夏之月生者，不寒不熱，草木華英，釋狐裘，衣絺綌，中呂之時也。所以生天竺者，天地之中，處其中和也。

夫佛經固謂佛生於中國，但此乃天竺之中，而非天地之中也。謂爲天地之中，乃謂神靈必降生於「玉燭和氣」之境故也。實襲取支那流行之學說也。

漢晉講經與注經　漢世笮融立寺讀佛經，令界內及旁郡人好佛者聽受。此爲誦經或講經，文略不能斷定。至若講經，則知始自桓帝世之安清安玄。蓋外國釋子，恆專精一經，或數經。其善阿含者，謂之阿含師。善戒律者曰鼻奈耶師。（道安鼻奈耶序有罽賓鼻奈。）善對法者曰毗曇師。其人不但誦諷通利，稀有忘失，抑且了解義理，兼能講說。故來華諸師，於口出經文時，類常講其意旨。故安玄所講，當世稱爲都尉玄。想謂於經文能闡明其玄致也。安世高爲阿毗曇師。毗曇恆依法數分列，綱目條然。世高譯時便講，遂必逐條論說，取經中事數，如七法、五法、十報法、十二因緣、四諦、十四意、九十八結等，一一爲之分疏。而

於四諦十四意九十八結，安侯並自有撰述。嚴浮調復因其未詳十慧，乃作沙彌十慧章句。（均詳見上章。）章句者，疑係摘取十慧經文而分章句，具文飾說（語用漢書夏侯勝傳。）其書用以教初學，（原序末曰，未升堂者，可以啓蒙焉。）故曰沙彌十慧章句也。

安世高善毗曇學，譯經時並隨文講說。其後浮調依其規模，分章句疏釋。此種體裁，於後來注疏，至有影響。祐錄九晉道安四阿含暮抄序云，

又有懸數懸數事，皆訪其人，爲注其下。

祐錄七道安道行經序云，

余集所見，爲解句下。

此均隨事數文句，作爲疏解。道安所用體裁，實出於嚴浮調。祐錄十載其十法句義序曰，

昔嚴浮調撰十慧章句，康僧會集六度要目，每尋其迹，欣有寤焉。然猶有闕文行未錄者，今鈔而第之，名曰十法句義。若其常行之注解，昔未集之貽後，同我之倫，儻可察焉。

釋道安師浮調之遺法，續取前人已注解或未集之事數，（原序有「明白莫過於辯數」之語。）釋其義旨，曰「鈔而第之」

者，亦逐條註釋之謂也。同時（晉泰元二十一年。）竺曇無蘭亦列三十七品，採輯各經不同文字，而以止觀，三三昧，四禪，四諦，繫之於後。祐錄卷十載其序文曰，

序二百六十五字，本二千六百八十五字，子二千九百七十字，凡五千九百二十字，除後六行八十字不在計中。

此書合列經文有似會譯。而分列事數，取一經文爲母，其他經事數列爲子。雖非注疏，然亦係師嚴氏之意。後世之會譯子注，蓋均原出於此。而其最初則似由於漢代講經之法也。按安世高如不能用漢文撰述，道安謂其所撰四諦口解諸書，則必係聽者所筆錄。安侯譯經，兼依事數，條述其義。弟子因先記事數譯文。下列其口義。故已有本末母子之分。嚴浮調十慧章句，康僧會六度要目，道安十法句義，等均從之。而其後經典異譯頗多，有會合諸本比較之必要。因亦仿其法，是曰會譯。但會譯源流，將於下另論之。

又按西晉竺法雅，創立格義，以經中事數，擬配外書，以訓門徒。（高僧傳本傳。）可知至西晉時，講經猶沿用漢代安侯方法，先出事數，再分條釋其義。而法雅復用外書相比擬，使學者易於了悟。由此可見，不

僮嚴浮調等之撰述，以及後代之子注會譯，同由最初所採講經方式演進。即格義亦與此有關。至若格義之意義與重要，亦當於下另詳之。

又漢代儒家講經立都講。（後漢書侯霸傳與楊震傳。）晉時佛家講經，亦開有都講。（世說文學篇許詢爲支道林都講。）似係採漢人經師講經成法。但此制自亦有釋典之根據，未必是因襲儒家法度。按康僧會安般守意經序曰，

世尊初欲說斯經時，大千震動，人天易色，三日安般，無能質者。於是世尊化爲兩身，一白（亦作曰）何等，一尊主演，于斯義出矣。大士上人六雙十二輩，靡不執行。

世尊所化之一身，就安般事數分條問曰何等。另一尊身答之，而敷演其義。前者當中國佛家講經之都講，後者乃所謂法師。按佛教傳說結集三藏時，本係一人發問，一人唱演佛語。如此往復，以至終了，集爲一經。故佛經文體，亦多取斯式。如安世高所譯之陰持入經，（此經實屬阿毗曇。）是矣。茲節其開首數句於下。

佛經所行示教誡，皆在三部，爲合行。何等爲三。一爲五陰，二爲六本，三爲從所入。五陰爲何等。一爲色，二爲痛，三爲想，四爲行，五爲識，是爲五陰。

又沙門受戒時，說戒亦一師發問，一人對答。此皆都講制度之根源。按此制最適用於講阿毗曇。想當

日講陰持入經時，法師先提示佛之教誡皆在三部，次有一人唱問，何等爲三。法師乃出陰持入三事。彼人復問五陰爲何等，師乃出陰之五事。如是往復問答，以至終卷。此等條目分析之文體，自恰可用都講。若行文連篇累牘，不分條款，如用都講，必較不便。按安侯擅長毗曇，且又講之。依其弟子嚴浮調，及其後道安所著書觀之，其講經時必亦據事數逐條演義。而佛家都講之說，在中國最早見於安般守意經序。此經世高所譯，而作序之康僧會，則其再傳弟子。然則序中所說佛化二身說經，或出於世高。而世高講經，或已有都講也。

又吳支謙譯大明度無極經第一品有曰，「善業爲法都講，」又曰，諸佛弟子所問應答，其文下原有注曰，

善業（謂須菩提。）於此清淨法中爲都講。秋露子（謂舍利弗。）於無比法中爲都講。

據此則都講之制，出於佛書之問答，至爲明晰。按支謙經原注，疑係其所自注。（說見後。）若然，則佛教在三國之初，似已有都講之制。而漢末之有都講，亦意中事也。又按後漢書楊震傳云，「有冠雀三鱣魚飛集講堂前，都講取魚進，」是都講爲經師執役。至於儒家都講誦讀經文，則見於魏書祖瑩傳。漢代都

講是否誦經實無明文。而據上述之安般序及明度經佛家在漢魏間已有都講，則都講誦經發問之制，疑始於佛徒也。又廣弘明集載梁武帝講般若經，枳園寺法彪爲都講。又東晉支道林爲法師，許詢爲都講。「支通一義，四座莫不厭心，許送一難，衆人莫不忭舞。」世說文學篇。此則一係講經，而非講毗曇。一則都講，似可依己意發難，是皆此制之推廣。但其最初或出於安世高講毗曇法數也。

又按謝靈運山居賦有曰，

安居二時，冬夏三月，遠僧有來，近衆無闕。法鼓郎響，頌偈清發。散華霏蕤，流香飛越。析曠刼之微言，說像法之遺旨。乘此心之一豪，濟彼生之萬理。啓善趣於南倡，歸清暢於北機。非獨愜於予情，諒僉感於君子。

按康樂自注云，

衆僧冬夏二時坐，謂之安居，輙九十日。衆遠近集萃，法鼓頌偈華香四種，是齋講之事。析說是齋講之議。乘此之心，可濟彼之生。南倡者都講，北居者法師。

此於晉宋講經之情敍之頗詳，故廣引之如右。

總結　佛教在漢世，本視爲道術之一種。其流行之教理行爲，與當時中國黃老方技相通。其教因西域使臣商賈以及熱誠傳教之人，漸布中夏，流行於民間。上流社會，偶因好黃老之術，兼及浮屠，如楚王英明帝及桓帝皆是也。至若文人學士，僅襄楷張衡略爲述及，而二人亦擅長陰陽術數之言也。此外則無重視佛教者。故牟子理惑論云「世人學士，多譏毀之。」又云，「俊士之所規，儒林之所論，未聞修佛道以爲貴，自損容以爲上。」及至魏晉，玄學清談漸盛，中華學術之面目爲之一變。而佛教則更依附玄理，大爲士大夫所激賞。因是學術大柄，爲此外來之教所篡奪。而佛學演進已入另一時期矣。吾之視漢代佛教自成一時期者，其理由在此。

第二分　魏晉南北朝佛教

第六章　佛教玄學之濫觴（三國）

牟子理惑論　牟子約於靈帝末年（一八八）避世交趾。其後五年爲獻帝之初平四年，（一九三）而陶謙爲徐州牧，笮融督運漕，大起浮圖祠，牟子約於此年後作理惑論，推尊佛法。其後約七年，而阮嗣宗生。約二十年，而嵇叔夜生。何平叔王輔嗣均死於魏正始十年，（二四九）在阮生後三十九年，上距牟子作理惑論時至多不過五十六年。此五十餘年中中華學術生一大變化。此後老莊玄學與佛教玄學相輔流行。何王在正始之世，老莊玄談隆盛。而牟子作論，兼取釋老，則佛家玄風已見其端。理惑三十七章之可重視，蓋在此也。

老莊玄學亦尙全身養生。兩漢方士道家長生久視之術，曰祠祀，曰丹藥，曰辟穀，曰吐納。然至三國時有識之士，於方技亦嘗不置信。魏文帝典論，全三國文卷八。紀郤儉之辟穀，甘陵甘始之行氣，左慈之補

導。並論之曰，

夫生之必死，成之必敗，天地所不能變，聖賢所不能免。然而惑者望乘風雲與螭龍共駕，適不死之國，國卽丹谿，其人浮游列缺，翺翔倒景，飢餐瓊蕊，渴飲飛泉。然死者相襲，丘壠相望，逝者莫返，潛者莫形，足以覺也。

陳思王作辯道論，（全三國文十八）。亦斥神仙道術。

又世虛然有仙人之說。仙人者儻猱猨之屬與。世人得道化爲仙人乎。夫雉入海爲蛤，鷰入海爲蜃，當其徘徊其翼，差池其羽，猶自識也。忽然自投神化體變，乃更與黿鼈爲羣，豈復自識翔林薄巢垣屋之娛乎。牛哀病而爲虎，逢其兄而噬之。若此者，何貴於變化乎。

牟子引老子天地尙不得長久之言，以譏道家「不死而仙」之妖妄。又謂辟穀之法「行之無效，爲之無徵」。而當世神仙之術，秋冬不食，或入室累旬而不出，牟子笑之曰，「蟬之不食，君子不貴，蛙蟒穴藏，聖人不重。」其所言與曹氏兄弟實同其旨趣也。

方技雖常爲世人所譏，然其全身養生之道，亦旨在順乎自然。而順乎自然，亦老莊玄學之根本

義。抱朴子暢玄第一言，聲音可以損聰，華采可以傷明，酒醴可以亂性，治容可以伐命，此皆反乎自然。玄者，自然之始祖，玄道者得之則永存，失之則夭折。以此舉凡咽氣餐霞之術，神丹金液之事，均須與自然契合。至若老莊清談，主恣情任性，忽忘形骸，超然於塵埃之表，不為禮法所拘束，其旨亦在道本無為。故夏侯玄曰，天地以自然運，聖人以自然用。（列子仲尼篇注。）何晏王弼曰，天地萬物皆以無為為本。（晉書王衍傳。）阮籍之傳大人先生曰，夫大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成。（全三國文四十六。）清談家尚清淨無為，固亦全生養性之道。凡與自然同德者，亦可與天地齊壽。故嵇康亦常修養性服食之事，以為神仙稟之自然，非積學所得。至於導養得理，不為聲色所毀傷，則安期彭祖之倫可及。乃著養生論。（參看晉書本傳。）其論云，

善養生者則不然矣。清虛淨泰，少私寡欲。（中略）外物以累心不存，神氣以醇白獨著。曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。

同乎自然之大順，然後吐納服食乃始有濟。其不知全神虛靜，而徒事服食者，必至傾敗。牟子教人守恬淡之性，觀無為之行。以老子之要旨，譬佛經之所說，謂佛道在法自然，重無為，因其重澹泊無為，而

視道家養生之術爲誣妄。故言「道家方術，大道之所不取，無爲之所不貴。」牟子與嵇叔夜所言，雖有不同，然其所據之玄旨則一也。

中華方術與玄學既俱本乎道家自然之說。漢魏之際，淸談之風大盛，佛經之譯出較多，於是佛教乃脫離方士而獨立。進而高談淸淨無爲之玄致。其中演變之關鍵有二要義，一曰佛，一曰道。由此二義，變遷附益而爲神仙方技枝屬之漢代佛教，至魏晉之世遂進爲玄理之大宗也。此二義變化之始，亦具在牟子書中，當於下述之。

三國佛教史實與傳說　三國時佛教之重鎭，北爲洛陽，南爲建業。魏由陸路與西域頗有交通。漢獻帝末年，（文帝卽位之年。二二〇）焉耆于闐諸國皆各遣使奉獻。魏文帝黃初三年，（二二二）鄯善龜茲于闐王各遣使奉獻。是後西域遂置戊己校尉。明帝太和三年（二二九）大月氏王波調遣使奉獻。齊王芳卽位之年（二三九）西域重譯獻火浣布，據辟雍碑。晉時西域人有入太學者。則魏時洛陽之西域人，或亦不少。開元錄載魏世譯經沙門四人。（一）曇柯迦羅，中印度人，以齊王芳嘉平二年（二五〇）於洛陽白馬寺出僧祇戒心。集梵僧，立羯磨受戒，東夏戒律始自乎此。（二）康僧鎧，印度人，但既姓康，或

為康居人。於嘉平四年（二五二）在白馬寺譯經。（三）曇無諦，安息人。以高貴鄉公正元元年（二五四）在同寺譯曇無德羯磨。（四）安法賢，或為安息人。亦謂曾在魏世譯經。（開元錄另有白延，但應即前涼譯首楞嚴者，不在魏世。）

南方與天竺交通，亦由海程。梁書諸夷列傳云，後漢桓帝世大秦天竺，皆由此道遣使貢獻。及吳孫權時，遣宣化從事朱應，中郎康泰通焉。其所經過及傳聞則有百數十國，因立記傳。但吳志並未載與西域交通事。是海上國際間關係，並不頻繁。建業佛教，是否多自海上傳來，亦不能斷言。今所知者，開元錄載譯經五人，康僧會來自交阯，支疆梁接（恐與西晉在廣州之疆梁婁至為一人。）於交阯出經，是佛教由海道至南朝之證。但最重要之支謙，則至自北方。康僧會之學問，亦與北方有關。維祇難，竺律炎，來經何道不明。漢末大亂，北人多有南徙者，固不能斷定南方佛法，全繫乎海上交通也。

劉宋陸澄法論目錄，載有魏武帝致孔文舉書。而陸序有曰，「魏祖答孔，是知英人開尊道之情。」（祐錄十二。）弘明集後序亦云，「魏武英鑒，書述妙化。」曹孟德原書已佚，詳情與眞僞均不可考。魏文帝典論，陳思王辯道論，魏武帝招致諸方士，使郤孟節（即方士郤儉。）主領諸人。但謂其父子並不全信之。（詳見全三國文。）又據道宣續僧傳三十載北周僧勔十八條難道章中云，

故魏文之博悟也。黃初三年下勅云：「告豫州刺史：老聃賢人，未宜先孔子。不知魯郡爲孔子立廟成未。漢桓帝不師聖治，正以嬖臣而事老子，欲以求福，良足笑也。此祠之興由桓帝。武皇帝以老子賢人，不毀其屋。朕亦以此亭當路，行來者輒往瞻視，而樓屋傾頹，儻能壓人，故令修整。昨過視之殊整頓。恐小人謂此爲神，妄往禱祝，違犯常禁。宜宣告吏民，咸使知聞。」

按文帝陳思王均痛斥方士，自不能明言其父篤好方術。陳思王謂其父並未全信，明帝勅書謂其父以老子爲賢人，不毀其屋，皆爲尊親諱也。實則勅書中既引及漢帝遣宦者祠老子，次言及武帝，則孟德或奉行桓帝故事。以漢代方術浮屠之關係言之，則魏武書中，稱述佛教，或亦有其事也。

魏書釋老志稱魏明帝大起浮圖，亦見於三寶感通錄卷上。（酉陽雜俎亦載之，但甚略。）此事魏收以前，絕無文記，不悉確否。（敦皇本老子化胡經載有魏明帝序文。）又佛家相傳，梵唄始於曹植之魚山七聲。魚山在東阿。魏志曰，初植登魚山，臨東阿，喟然有終焉之心。但於其造梵契則正史不載，其所作辯道論，佛徒恆引之。（廣弘明集、佛道論衡並載之。）然其旨在斥方士，於佛教則不必信也。

高僧傳謂吳主孫權拜支謙爲博士，使與韋昭等共輔東宮。（祐錄未書及韋昭。）又謂康僧會至建業，（謂在赤烏

十年、而廣弘明集引韋昭吳書言在赤烏四年。權初不信佛，打試舍利，具顯神異，遂大嗟服，並爲建塔，號建初寺。江南有佛寺始此。及至孫晧，又欲毀法，亦以感異兆止。其敍述甚詭異錯亂。(一)吳地有外國沙門，在赤烏年前。詳下。而高僧傳曰，赤烏十年康僧會至建業，吳國初見沙門，有司奏曰，有胡人入境，自稱沙門，容服非恆云云。(二)僧傳自言「有記云，孫晧打試舍利，謂非權時。」則慧皎所見記載已互有不同，而必謂吳大帝感舍利，亦少根據。孫權試舍利亦見於廣弘明集卷一所載之吳書，其中並敍述闞澤推尊佛法，採及漢法本內傳僞書之文，則道宣所錄吳書之僞，實無可疑。(三)吳志孫綝傳曰，

綝意彌溢，侮慢民神，遂燒大橋頭伍子胥廟，又毀浮圖祠，斬道人。建康實錄作燒大航及伍胥廟，毀壞浮圖塔寺，斬道人。

此事在孫休即位之時，既曰民神，則佛寺或非吳主之所建。吳地記謂通元寺，孫權夫人捨宅置。亦不知確否。如綝所毀之祠爲建初寺，則康僧會或已被殺害，而其得見孫晧，亦無其事也。吳志僅載孫權好神仙，晧信符瑞，其與佛教之關係，正史所未言。梁時高僧傳祐錄所載，又紛歧雜亂。今於支謙康僧會事，只據魏晉人所言，而間參引梁時傳記焉。

支謙　漢末天下大亂，中原人士頗有避難南遷者，優婆塞支越其一也。支愍度合維摩經序稱爲優婆塞，是謙未出家。越

亦名謙，字恭明。據支愍度合首楞嚴記（祐錄七）謂爲月支人。其父亦漢靈帝之世來獻中國，越在漢生。據道安了本生死經序（祐錄七）稱爲「河南支恭明。」則支氏一家，原似居洛陽。祐錄卷十三支謙傳所記，則謂謙大月支人，祖父法度，以靈帝世率國人數百歸化，拜率善中郎將。與愍度所言稍不同。該傳又曰，越年十歲學書，同時學者皆服其聰敏。十三學胡書，備通六國語。此則謙似先學漢文，後習胡書。支謙一族蓋已深被華化矣。支愍度又曰「支謙生於漢土，然不及見支讖。但有支亮者，字紀明，資學於讖，而謙則受業於亮。」是於支讖，則爲再傳弟子也。支讖傳大乘學，出道行般若及首楞嚴三昧等經，盛行於漢晉之間。支謙曾譯大明度無極經，則道行之異譯。又據支愍度合首楞嚴經記曰，

（支越）亦云出此經，今不見復有異本也。然此首楞嚴，自有小不同，辭有豐約，文有晉胡，較而尋之，要不足以爲異人別出也。恐是越嫌讖所譯者，辭質多胡音，所異者删而定之，其所同者述而不改。二家各有記錄。比此一本，於諸本中辭最省便，又少胡音，偏行於世，即越所定者也。

支謙以讖所出太質，因而再治，可闚見其爲學，不背師承。支讖譯道行般若，支謙再譯，稱爲大明度無

極經。維摩詰經亦其所最初出。（僧叡維摩序云，支竺所出，理滯於文。支者恭明，竺者法護或叔蘭也。）方等深經之行於中土，始於讖，而謙實繼之。

謙生於河南，並受學支亮。（當在洛陽。）愍度記曰，

以漢末沸亂，南度奔吳。從黃武至建興中所出諸經，凡數十卷，自有別傳記錄。

祐錄支謙傳所記頗詳，亦稍不同。

謙……博覽經籍，莫不究練，世間藝術，多所綜習。其為人細長黑瘦，眼多白而精黃。時人為之語曰，「支郎眼中黃、形體雖細是智囊。」其本奉大法，精練經旨。獻帝之末，漢室大亂，與鄉人數十共奔於吳。初發日，唯有一被，有一客隨之。大寒無被，越呼客共眠，夜將半，客奪其被而去。明日同侶問被所在。越曰，昨夜為客所奪。同侶咸曰，何不相告。答曰，我若告發，卿（大正藏作鄉。）等必以劫罪罪之。豈宜以一被殺一人乎。遠近聞者，莫不嘆服。

支愍度記云，謙自黃武在南方譯經。（祐錄二作黃武初、祐錄十三作元年。）至建興中共出凡數十部。安錄著錄三十部。祐錄兼採別錄所載六部，共著錄三十六部，共四十八卷。（祐錄十三則謂其譯經二十七部。高僧傳作四十九部。開元錄八十八部。祐錄七謂晉末以來關中諸賢經錄

云，慧印三昧經支謙所出。按吳志魏黃初二年（二二一）孫權自公安移都鄂，改名武昌。其明年權改元黃武。（二二二）又二年（二二四）而維祇難等譯法句經於武昌。祐錄七載未詳作者之法句經序曰，

始者維祇難出自天竺，以黃武三年來適武昌。僕從受此五百偈本。請其同道竺將炎爲譯。將炎雖善天竺語，未備曉漢，其所傳言，或得胡語，或以義出音，近於樸直。僕初嫌其辭不雅。……是以自竭受譯人口，因循本旨，不加文飾，譯所不解，則闕不傳，故有脫失，多不出者。

據此序，法句經黃武三年（二二四）維祇難所出，竺將炎譯爲漢文。作序文者參與其事。但將炎雖善胡而未備曉漢，所出樸質，而多脫失。其後作序者因又有修改之舉。故其序末曰，

昔傳此時，有所不出。會將炎來，更從諮問。受此偈等，重得十三品，幷校往故，有所增定，第其品目，合爲一部三十九篇，大凡偈七百五十二章。

藏經中現存法句經，題爲維祇難等譯。計其篇章數目，實爲改定本。按祐錄卷二，維祇難與支謙錄中，各載法句經二卷。疑支謙並未別譯，僅與竺將炎再校初譯之文，並補其闕失。二家各有著錄，並非謂第二出，全未因襲前人也。此與支謙修改識譯首楞嚴事情形相同。而作法句經序者，蓋支謙也。貞元錄三

云、謙撰法句經序，即指此也。

支謙修改法句經，或已在建業。按孫權於黃龍元年（二二九）稱帝，遷都建業。距法句初譯時已五年。其時竺將炎於漢文或較爲嫻熟，亦來吳都。故謙請其更出也。祐錄十三又云，孫權聞謙才學，拜爲博士，使輔導東宮。按權即位以登爲皇太子。及赤烏四年五月，太子登卒。明年立和爲太子。又八年廢之而立亮爲太子。又二年而權薨。亮即位，改元建興（二五二）據祐錄十三曰，

後太子登位卒，（一本無卒字。）遂隱於穹隘山，不交世務。從竺法蘭道人更練五戒。凡所遊從，皆沙門而已。後卒於山中，春秋六十。吳主孫亮與衆僧書曰，「支恭明不救所疾，其業履冲素，始終可高，爲之惻愴不能已已。」其爲時所惜如此。

支謙輔導東宮，不知確否，亦不知在何時。但事如確，則其所謂東宮者，或即太子登。祐錄所謂後太子登位卒，「位」字衍文。後世傳抄者不悉登爲人名，故改登卒爲登位。而登位卒者，則再後抄手，依二本合寫也。謙於登卒後，遂隱居山中。其卒時當在孫亮建興元年（二五二）後也。

會譯實始於支謙。出三藏記集卷七，載支恭明合微密持經記。其文訛略難讀。今詳加校勘，其全

文並原注如下。

合微密持，陀隣尼，總持，三本：上本是陀隣尼，下子是總持與微密持也。

佛說無量門微密持經，

佛說阿難陀目佉尼呵離陀隣尼經，

佛說總持經，一名成道降魔得一切智。二本後皆有此名，並不列出耳。

所謂三本者，第一微密持經，乃謙所自譯。祐錄二。第二簡稱爲陀隣尼經，祐錄卷四著錄失譯。第三爲總持經，即無端底總持經，亦在祐錄失譯數中。長房開元二錄，無端底總持經載入魏吳失譯中，即是也。

支謙所出微密持經現存。其末有曰，

佛言是法之要，名無量門微密之持，一名成道降魔得一切智，當奉持之。

陀隣尼經卷尾，想亦有相同文字。惟在總持經卷首，則並題二名。故支記注曰「二本後皆有此名，並不列出耳。」支謙合此三本而以第二之陀隣尼經列爲大字正文，所謂「上本」也。以餘二列爲注，所謂「下子」也。此經東晉覺賢亦有一譯本，名曰出生無量門持經。故祐錄七載梁刻西臺(即法華臺)曇斐(僧傳有傳)記，謂經共有四本也。 按支恭明曾重譯般若小品，

支讖道行爲初出。校改支讖之首楞嚴經。及維祇難之法句經。彼蓋深重經典文字之出入，故有會譯之作。會譯者，蓋始於集引衆經，比校其文，以明其義也。

微密持者，總持也，眞言也。經中有八字咒。支謙亦居士而持咒者。又祐錄卷十三曰，

越以大教雖行，而經多胡文，莫有解者，旣善華戎之語，乃收集衆本，譯爲漢言。……又依無量壽，中本起經，製讚菩薩連句梵唄三契，注了本生死經，皆行於世。

梵唄與轉讀，三國時似已流行。高僧傳卷十三云，「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱爲唄。至於此土，詠經則稱爲讀轉，歌讚則號爲梵音。昔諸天讚唄，皆以韻入管絃。」法苑珠林唄讚篇云，「尋西方之有唄，猶東國之有讚。讚者從文以結章，唄者短偈以流頌。比其事義，名異實同，故經言以微妙音聲，歌讚於佛德，斯之謂也。」據此轉讀止依經文，加以歌詠。梵唄則製短偈流頌，並佐以管絃。前者雖有高下抑揚。而後者則以妙聲諷新製之歌讚，非頗通音律，擅長文學者，不辦。支謙依無量壽，中本起經，製讚菩薩連句梵唄三契。可見其深通漢文。謙所依據之無量壽經，不知何人譯，亦不知取其何偈爲讚。至若中本起經，實指支謙自譯之瑞應本起經。其中有帝釋天樂般遮下到石室彈琴之歌。支謙蓋取此

爲梵唄。按祐錄十二，法苑雜緣原始集目錄，載有帝釋樂人般遮琴歌唄。注云，出中本起經，可以爲證。支恭明製梵唄新聲，注了本生死經，經依祐錄乃謙所譯。據道安經序云漢末出，謙作注。貞元錄云，謙自注。又謙譯之明度經第一品亦有注文，豈均自譯自注耶。又嘗恨前人出經之樸質，而加以修改。此皆支謙擅長文辭之證。道安般若抄序祐錄八。云，

叉羅道安合放光光讚序，謂放光乃沙門無叉羅執胡，但後人竟改作無羅叉。支越，斵鑿之巧者也。巧則巧矣，懼竅成而混沌終矣。

支愍度謂謙嫌識譯首楞嚴多胡音。法句經序，恨傳言者得胡語。均見前引。支恭明盡主張一切名辭，譯時不得用胡音。其宗旨與玄奘所謂之五不翻說，大不同。其繙微密持經八字眞言，乃不用對音，更見其譯胡爲漢，不惜犧牲信實，而力求美巧。此亦其學問途徑，已甚與華化相接近。如近人嚴又陵之譯哲學，林琴南之譯小說，皆因其風格偏於中華文化，故言雖雅而常不可信也。支愍度合首楞嚴經記云，

越才學深徹，內外備通。以季世尙文，時好簡略，故其出經，頗從文麗。然其屬辭析理，文而不越，約而義顯，眞可謂深入者也。

沙門內外蒲通，至東晉時常見之。其時內典與外書老莊契合無間，而佛理風行。三國時支謙內外備

通，其譯經尙文麗，蓋已爲佛教玄學化之開端也。支愍度合維摩經序（祐錄入。）謂支謙竺法護竺叔蘭並「博綜稽古，研幾極玄。」吾人於支氏不詳知，二竺則固堪稱爲玄學中人也。（下章詳。）

又按支謙譯瑞應本起經敍釋迦文佛之本生。文有曰，

> 如是上作天帝，下爲聖主，各三十六反，終而後始。及其變化，隨時而現，或爲聖帝，或爲儒林之宗，國師道士，在所現化，不可稱紀。

溯漢時佛教初入中國，本附庸於道術。雙方牽合之理論，則爲老子化胡之說。支謙本起經中文，實本於此說，而且有增益。邊韶銘云，老子代爲聖者作師。支謙謂佛前生常爲國師道士。二人言雖相反，然漢之道術釋教，魏晉之玄學佛學，其中聲氣相通，首在由老子人格與佛身觀兩相比擬，而有神與道合之說也。（詳下。）

康僧會 高僧傳謂康僧會於赤烏十年，（廣弘明集引吳書作四年。）初達建業，因舍利之感應，孫權爲之立建初寺，江南大法遂興。後孫皓亦受五戒。此事之疑僞，前已述之。今復據上段所考，支謙以黃武初在武昌，黃龍後至建業。而於太子登卒後，即隱遁。則在赤烏四年，江南早已有佛法，固不始於赤烏十年，僧

會之來也。觀於支謙等自黃武時已譯經，則江南大法之興，固不能全歸功於康僧會立建初寺也。茲採魏晉間記載，略參以僧傳祐錄，述之如左。

康僧會，其先康居人，世居天竺。其父因商賈移交阯。會年十餘歲，二親並亡，以至性奉孝，服畢出家，勵行甚峻。（高僧傳。）其安般守意經序云，

余生末縱，始能負薪，考妣殂落，三師凋喪，仰瞻雲日，悲無質受，睠言顧之，潸然出涕。宿祚未沒，會見南陽韓林，潁川皮業，會稽陳慧。此三賢者，信道篤密，執德弘正，烝烝進進，志道不倦。余從之請問，（問安般經義也。）規同矩合，義無乖異。陳慧注義，余助斟酌，非師不傳，不敢自由也。（師為陳慧之師安世高也。）

支謙傳支讖之學，而不及見讖。僧會注世高之經，亦只見韓林皮業陳慧。支康二人，均在魏初，（祐錄六道安安般經序稱曰魏初僧會。）並生於漢土。僧會之師不知為何人。然會於安般序，悼三師凋喪。於法鏡嘆「喪師歷載，莫由重質。」（祐錄六。）則師固甚為其所敬信。僧會見韓林等時，當已及中年。其注安般當在吳未稱帝以前。（二二九）序文中稱安世高至京師，係指洛陽，可以為證。高僧傳謂會於赤烏十年至建業，立建初寺。會卒於晉太康元年。（二八〇）寺謂至晉咸和中燬於蘇峻之亂。但吳志，謂孫綝壞佛祠，斬道人，則僧

傳所言寺燬之年，亦有可疑。東晉初任建初寺者，有帛尸密黎，永嘉之亂過江者也。建初寺在金陵大市後，故亦名大市寺。（見至元金陵新志，寺址想當現聚寶門外西街大市橋。）據高僧傳，晉時曾圖會像，至梁時尚存。晉孫綽爲之贊曰，

會公蕭瑟，實惟令質。心無近累，情有餘逸。厲此幽夜，振彼尤黜。超然遠詣，卓然高出。

僧會譯經，祐錄卷二著錄只二部，蓋據安錄所言也。而卷十三則列六部，蓋據後來之傳說也。房錄著錄十四部，開元錄釐定爲七部。但僧會所出有吳品，（凡十品，即道行經異譯。）後世道安支遁僧叡梁武帝序均未言及，可見其所譯，並無多大影響。否則此實即大明度經，乃支謙所譯，而現存於藏經中者。但會生於中國，深悉華文，其地位重要在撰述，而不在翻譯。會曾集六度要目，（祐錄十道安十法句義序。）製泥洹梵唄，（僧傳。）注安般守意法鏡道樹等三經，並製經序。（僧傳。）注今均佚，惟前二序尚存。道樹經者，支謙所譯，會爲之注，可見爲支謙之後輩。安般法鏡皆漢末安息來人所翻，而會尤服膺世高之學。可知會雖生於南方，仍與北方洛都佛教之關係，極密切也。

僧會譯經中現存有六度集經。文辭典雅，頗援引中國理論。而其諸波羅蜜前均有短引。（現存本缺般若波羅

蜜小引。審其內容，決爲會所自製，非譯自胡本。此乃治漢魏佛學者最重要之材料也。又藏經中之安般守意經，乃譯文與注疏混合而成，其注疏部分，疑卽陳慧康僧會所共作。蓋亦治漢魏佛學者所當注意者也。

漢末洛都佛教，有二大系統。至三國時，傳播於南方。一爲安世高之禪學，偏於小乘，其重要典籍爲安般守意經，陰持入經，安玄之法鏡經，及康氏之六度集經等。安之弟子有嚴浮調，臨淮人也。此外有南陽韓林，潁川皮業，及會稽陳慧。而生於交趾之康僧會，曾從三人問學。現存藏經中有陰持入經注，其作者不明。（標題爲陳慧，但序中自稱爲密。）但仍出於安世高之系統，而爲西晉前作品也。（其所引經均漢魏人譯。惟所引中心經，（亦作忠心政行）藏經題爲晉竺曇無蘭譯。此乃據房錄。但祐錄只言蘭撰出二部。中心經則入失譯錄，並云出六度集，雖現六度集缺此。然或古有今缺。卽房錄亦只言蘭所出，係自大部略出。）二爲支讖之般若，乃大乘學。其重要典籍爲道行經，首楞嚴經，及支謙譯之維摩與明度等。支讖之弟子支亮，支亮之弟子支謙。世高與讖同在洛陽。僧會與謙同住建業。二者雖互相有關涉，但其系統在學說及傳授上，固甚爲分明也。牟子者，處於南方，頗喜老子之玄致，與支謙一系之學說甚見同氣也。

支謙康僧會系出西域，而生於中土，深受華化。譯經尚文雅，遂常掇拾中華名辭與理論，羼入譯

本。故其學均非純粹西域之佛教也。又牟子採老莊之言，以明佛理。僧會安般法鏡二序，亦頗襲老莊名詞典故。法句經序引美言不信之語，是支謙嘗讀老子。而同時有陰持入經注，讀之尤見西方中夏思想之漸相牽合。嵇康阮籍所用之理論，亦頗見於是書中。安世高康僧會之學說，主養生成神。支讖支謙之學說，主神與道合。前者與道教相近，上承漢代之佛教。而後者與玄學同流，兩晉以還所流行之佛學則上接二支。明乎此，則佛教在中國之玄學化，始於此時實無疑也。

養生成神　安世高之學，禪數最悉。禪之用在洞悉人之本原。數之要者，其一爲五蘊。蘊義本爲積聚，謂人本爲五蘊聚也。故唐玄奘譯爲蘊，東晉羅什嘗譯爲衆。祐錄僧叡大品經序。但溯自漢以後，則譯爲陰。翻譯名義集五蘊條引音義指歸語可參看。安世高譯陰持入經云，積爲陰貌，仍得蘊之原義。但不知中土人士，何以初譯爲陰。按支謙譯梵志阿颰經云，五陰覆人，令不見道，譯者或原本此義。陰原與蔭通。玉篇云「幽無形，深難測，謂之陰」。漢代以來，中國陰陽五行家言盛行元氣之說，謂爲人之本原，而且恰可謂爲「幽無形深難測」。故漢魏佛徒以之與五陰相牽合。支謙譯佛開解梵志阿颰經曰，

天地人物，一仰四氣，一地，二水，三火，四風。人之身中，強者爲地，和淖爲水，溫熱爲火，氣息爲風。

生借用此，死則歸本。

康僧會六度集經卷八察微王經曰，

深覩人原始，自本無生。元氣強者爲地，軟者爲水，煖者爲火，動者爲風。四者和焉，識神生焉。上明能覺，止欲空心，還神本無。因誓曰，「覺不寤之疇」，神依四立，大仁爲天，小仁爲人。衆穢雜行，爲蜎飛蚑行蠕動之類。由行受身，厥形萬端。識與元氣，微妙難覩。形無系髮，孰能獲把。然其釋故稟新，終始無窮矣。王以靈元化無常體，輪轉五塗，綿綿不絕。

又陰持入經注解五陰種云，

師云，五陰種，身也。（師或即安世高。）滅此彼生，猶穀種朽於下，栽受身生於上。（康僧會安般序云，一朽於下，萬生乎上。牟子云，但身自朽爛耳，身譬五穀之根葉，魂神如五穀之種實。）又猶元氣，春生夏長，秋萎冬枯。百穀草木喪於土上。元氣潛隱，稟身于下。春氣之節，至卦之和，元氣悁躬於下，稟身於上。有識之靈，及草木之栽，與元氣相含，升降廢興，終而復始，轉三界无有窮極，故曰種也。

身本乎無行之元氣，而神識亦微妙難覩。康僧會安般守意經序云，

心之溢盪，此指心之發動，即意也。無微不浹。恍惚髣髴，出入無間，視之無形，聽之無聲，逆之無前，尋之無後。深微細妙形無絲髮，梵釋仙聖，所不能照明。默種于此，化生乎彼，非凡所睹，謂之陰也。

而陰持入經注有曰，

識神微妙，往來無診，陰往默至，出入無間，莫覩其形，故曰陰。

夫佛陀之教，首在破我。僧會所持之陰，仍承襲漢代佛教神明住壽之說。而佛教之無我，則舊譯本爲非身。如陰持入經注，稱四法印爲非常、後譯無常。苦、空、非身、後譯無我。而其釋非身曰，

身爲四大，地水火風。終各歸本，非己常寶，謂之非身

此則所謂身者乃形體。人死神靈不滅，而形體分散，故曰非身。「本」者乃元氣，人死復歸元氣也。

人乃陰陽之精氣，阮籍達莊論語。神識之昏明，亦視元氣秉賦之多少。嵇康明膽論語。此乃中華固有之學說。

而天地自然，自亦爲元氣所陶成。日月之運行，寒暑之推移，悉依於元氣之變化。如元氣失其序，則陰陽五行不調適，人身之氣不和而疾病生。大藏經中有吳竺律炎共支越譯佛醫經，其大意同乎此。蓋謂人身之安泰，均依內外元氣之調和也。

至若人心之病，則在爲內外情欲之所擾亂，爲五陰所蔽，致失其本有之淸明。故康僧會安般序曰，

> 情有內外，眼、耳、鼻、口、身、心，謂之內矣。色、聲、香、味、細滑、邪念，謂之外也。經曰，「諸海十二事」，謂內外六情之受邪行，猶海受流，餓夫夢飯，蓋無滿足也。

內外情欲牽引，而受邪行。欲邪行之不生，當治之於未發。如是而守意之說尙矣。後漢紀謂佛教在息意去欲。四十二章經謂佛言愼無信汝意。漢魏間有十四意經，不自守意經，而安般守意經，爲漢晉間最流行之經典。

漢魏佛經中，意字原當梵文二字，一指心意。（謂末那也。）一謂憶念。所謂安般守意者，本即禪法十念之一。非謂守護心意也。言其爲守護心意，乃中國因譯文而生誤解。蓋中國意字，本謂心之動而未形者。如春秋繁露循天之道篇云，「心之所之謂意。」天道施篇「萬物動而不成者，意也。」而安般守意經曰，「以未起便爲守意，若已起，意便爲不守。」意者，卽安般序所謂「心之溢盪」也。夫心神之擾亂，當治之於動而未形之時。然心意之動極速，（康僧會安般序曰，「一日一夕十三億意。」）而難知，（僧會比之如種子，因其未成形難知，而爲行爲之根也。）

守護極難。故陰持入經注云，「意危難護，其妙難制，」治意之方，則在行安般禪法。

守意之說，中國道家養生之常談。春秋繁露循天之道篇，本爲養生家言。（非董子所作。）其言曰，「意勞者神擾，神擾者氣少，氣少者難久矣。」繼曰，「君子閑欲止惡以平意，平意以靜神，靜神以養氣。」道家養氣之方曰吐納。吐納者亦猶佛教之安般也。現存安般守意經，亦多雜入道家言。如曰，「安爲淸，般爲靜，守爲無，意名爲，是淸靜無爲也。」漢末以來，安般禪法，疑與道家學說相得益彰，而盛行於世也。

道家養氣，可以不死而仙。佛家行安般，亦可以成神。蓋禪法之旨，在端心壹意，去惡除蔽。蔭蔽（五陰乃蔭蔽）既消，心識澄靜。於是如明鏡精金，明鏡之普照，精金之鍊器，均可從心所欲。（上見六度集經卷七首段。）康僧會安般序曰，

得安般行者，厥心卽明。舉眼所觀，無幽不覩。往無數刼方來之事，人物所更現在諸刹，其中所有世尊法化，弟子誦習，無遐不見，無聲不聞。恍惚髣髴，存亡自由。大彌八極，細貫毛釐。制天地，住壽命。猛神聽，壞天兵，動三千，移諸刹。八不思議，非梵所測。神德無限，六行之由也。（六行謂安般之六妙

門也。

按佛法禪定，効果有二。首在致解脫入涅槃。次爲得神通。漢魏禪家，蓋均着重神通。疑此亦受道家成仙說之影響也。

總之神氣微妙，非凡所覩，與元氣相合而有身。釋故稟新，週而復始。人生之禍患，外因四大之不調而生疾，內因心識之擾亂而墮邪僻。邪僻之對治在乎守意。意者心之動而未形者也。意正則神明。神明則無不照無不能而成佛矣。

神與道合　支讖主大乘學，其譯品漢魏所流行者爲道行般若與首楞嚴等。安世高康僧會之學，在明心神昏亂之源，而加以修養。支讖支謙之學則探人生之本眞，使其反本。其常用之名辭與重要之觀念曰佛，曰法身，曰涅槃，曰眞如，曰空。此與老莊玄學所有之名辭，如道，如虛無（或本無。）者，均指本體。因而互相牽引附合。牟子理惑論釋佛曰，

佛乃道德之元祖，神明之宗緒。佛之言覺也。怳惚變化，分身散體，或存或亡，能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在汙不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號爲

佛也。

牟子又釋道曰，

道之言導也。導人致於無爲。牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲，四表爲大，綩綖其外，毫釐爲細，間關其內，故謂之道。

佛與道之關係，牟子雖未暢言。然於佛則曰恍惚，曰能小能大。於道則曰無形無聲，曰四表爲大，綩綖其外，毫釐爲細，間關其內。則佛之與道，固無二致。特舉能則謂之爲佛。言所則號稱曰道。實則佛之能弘，與道爲所弘，固亦不可相離。故牟子曰，佛乃道德之元祖也。又牟子所謂無爲者，泥洹之意譯。按牟子第一章中首謂佛泥洹而去，繼謂凡人持戒，亦得無爲，可證無爲即指泥洹。人致於無爲，即謂入泥洹也。謂之得道。而成佛者即與虛無恍惚之道語見牟子第四章。爲一體也。按漢邊韶老子銘有曰，老子先天地而生。道德經曰，有物混成，先天地生。又曰老子離合於混沌之氣，與三光爲終始。是老子與道亦一而非二，與牟子所言佛爲道德之元祖，旨趣相符也。上文所引牟子二段名詞，多取之老子書中。

牟子對於佛之解釋，亦見於支謙所譯之大明度經第一品。其文略曰，

善業（支謙主張譯經不用胡音，善業者，乃須菩提也。）言，如世尊教，樂說菩薩明度無極。欲行大道，當自此始。夫體道爲菩薩，是空虛也。斯道爲菩薩，亦空虛也。（中略）吾於斯道，無見無得，其如菩薩不可見，明度無極亦不可見。彼不可見，何有菩薩當說明度無極。若如是說，菩薩意志不移不捨不驚不怛，不以恐受，不疲不息，不惡難，此微妙明度與之相應，而以發行，則是可謂隨教者也。

此文與漢支讖秦羅什所譯，迥然不同。且顯係援用中國玄談之所謂道，以與般若波羅蜜相比附。玄學家謂道微妙虛無，此曰「道亦虛空。」亦猶牟子所謂無前無後之道也。玄學家謂至人憺泊無爲；此曰菩薩體道是空虛也。與道相應不移不捨不驚不怛，亦猶牟子在汙不染在禍無殃也。

魏末阮嗣宗老子贊曰，

陰陽不測，變化無倫，飄颻太素，歸虛反眞。

又作大人先生傳有曰，

夫大人者，乃與造化同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成。變化（牟子佛悅惚變化。）散聚，（牟子分身散體。）不常其形。（牟子能小能大。）天地制域於內，而浮明開達於外。

牟子所言，支謙所譯，與步兵之文理趣同符。其間不必有若何鈔襲竊取之關係，實則因老莊教行，諸人均染時代之風尚，故文若是之相似也。按晉書阮籍傳謂大人先生指孫登，但事不見魏氏春秋，恐不確。實則阮謂大人先生，即老子也。或本指老子，且以自勵也。

邊韶銘云，老子先天地生。道德經有物混成、先天地生、本指道。牟子謂佛乃道德之元祖，蓋均阮步兵所謂與道俱成之意也。基督徒古時合猶太之耶穌與希臘哲學之 Logos 爲一體。Logos 者，理也，道也。其事與此頗相似。按吳支謙大明度無極經第一品原注有曰，

師云，菩薩心履踐大道。欲爲體道，心爲疑是與字道俱，無形故言空虛也。

原注或爲支謙自撰。若然則師或爲支亮。此中所謂體道者，心與道俱，亦顯即與道俱成之意也。據此則支謙實深契老莊之說，與牟子同也。又此中所謂無形故空虛者，因「道常無形」，而心神亦非可覩也。道爲虛無之本體，故亦名曰「本無」。

「本無」一語，在魏晉玄談佛學上，至爲重要。魏世何晏王弼，祖述老莊，以天地萬物，皆以無爲本。晉書王衍傳。晉裴頠崇有論，始見「本無」之名辭。但在佛經中，則漢時已常用之。支讖道行經第十四品，名爲本無品。支謙譯明度經十四品，秦竺念佛譯之第七品，均同。但此即當於羅什譯小品之第十五品，則稱爲大如品。在宋譯佛母般若爲第十六則稱曰眞如品。梵文八千頌，此品名爲 tathatā parivarta。蓋「本無」者乃

「眞如」（或如）之古譯。而梵文之 tathatā（義即如或眞如。）在中文原無固有名辭與之相當。但眞如指體，與老子之所謂道相同。而眞如性空，道亦虛無，尤似極契合。因而號萬物爲「末有」，道體爲「本無」。（安般經有曰，有者謂萬物。無者謂疑，亦爲空也。疑字似谿或豁之誤。此亦謂萬有爲末，虛無爲本。）又支謙所譯常有佛亦本無（眞如。）之言。如本無品曰，

一切皆本無，亦復無本無等無異於眞法中本無，諸法本無，無過去當來現在，如來亦爾，是爲眞本無。

是則支謙認一切皆本無，如來亦本無。故佛與道爲一，而本無與如來亦不二也。又自漢以來，道家如淮南子，已言道即元氣。故神與道合者，亦即歸於元氣，所謂歸虛反眞是也。按康僧會法鏡經序，亦言「神與道俱」。而其所譯察微王經，並言人生自本無，歸乎本無。（已見前引。）則因其採用元氣之說，而其立論因與支謙學系可相通也。

但僧會終主養神，故重禪法。支謙主明本，故重智慧。（般若。）禪法所以息意去欲。智慧乃能證體達本。自此以後，玄風漸暢，禪法漸替。而造成兩晉南朝之佛學風氣。吾人實可謂之爲僧會學統之衰微，而支謙學統之光大也。大藏經有法律三昧經，開元錄謂爲支謙所譯。其中言有所謂四諦本，弟子

本，各佛本，如來本，而謂弟子本，「不解本無。」如來本，「不離本無。」可見支謙特重本體之學也。又晉有如來禪與外道五通禪之別。其解外道禪曰，

外諸小道五通禪者，學貴無爲，不解至要，避世安己，持想守一。……存神道氣，養性求昇，惡消福盛，思至五通，壽命久長，名曰仙人。行極於此，不知泥洹，其後福盡，生死不絕，是爲外道五通禪定。

按漢代佛教養生除欲，以守一修定爲方法，以淸淨無爲住壽成道爲鵠的。與太平經教，同爲黃老道術之支流。安世高康僧會之學，雖亦探及人生原始，但重守意養氣，思得神通，其性質仍上承漢代之道術。及至大乘般若之學興，始於支讖，逮至支謙而頗盛。其說乃頗附合於五千言之玄理。此雖亦爲道家。但學問之士，如牟子之流，乃認在九十六種中，此道最尊。牟子鄙養氣辟穀，而服膺老子之經，以之與佛法並談。是亦已見漢代以來舊佛道之將墜，而兩晉新佛玄之將興。上引法律三昧經，自其所用之名辭言之，（如無爲，避世，守一，存神，道氣，養性，求昇，等等。）恐係譯人（支謙）。針對漢代之佛道而發也。

但晉世般若學之與，非僅爲南方支謙學說之擴大，而且尤賴北方學者之繼續研究。其最早熱

心此學，而身死異域者，爲朱士行。

朱士行之西行　魏晉老莊風行之際，般若方等適來中國，大申空無旨趣，恰投時人所好，因得擴張其勢力。般若經之傳譯，朱士行最爲努力。朱士行求經事，以祐錄卷七所載之放光經記爲最早。其文曰，

> 惟昔大魏潁川朱士行，以甘露五年出家學道爲沙門，出塞西至于闐國，寫得正品梵書胡本九十章，六十萬餘言。以太康三年，遣弟子弗如檀，晉字法饒，送經胡本至洛陽。住三年，復至許昌。二年後至陳留界倉垣水南寺。以元康元年五月十五日，衆賢者共集議晉書正寫。時執胡本者，于闐沙門無叉羅。優婆塞竺叔蘭口傳。祝太玄，周玄明，共筆受。正書九十章，凡二十萬七千六百二十一言。時倉垣諸賢者等，大小皆勸助供養。至其年十二月二十四日寫都訖。經義深奧，又前後寫者參校不能善悉。至太安二年十一月十五日沙門竺法寂來至倉垣水北寺，求經本寫。時檢取現品五部，幷胡本與竺叔蘭更共考校書寫。永安元年四月二日訖。於前後所寫校最爲差定。其前所寫可更取校。晉胡音訓暢義難通，諸開士大學文生書寫供養諷誦

讀者，願留三思，恕其不逮也。

朱士行以魏甘露五年（二六〇）出塞，西至于闐國，寫得般若正品梵書九十章，是曰放光般若經。于闐者，蓋西域盛行大乘之國家。東晉法顯曰，此國衆僧乃數萬人，多大乘學。（佛國記。）西晉時于闐沙門祇多羅，由于闐攜來般若梵本，後由法護譯出，爲光讚般若。（祐錄七合放光光讚隨略解序。）而朱士行求般若正本，亦須至于闐。其弟子弗如檀，當爲于闐人。而譯時執本之無叉羅，亦于闐沙門。又按牟子理惑論，亦言及于闐之國，似是漢末已視斯地爲佛教重鎮。而牟子學問憺泊無爲，亦合乎中夏所謂般若之風格。則牟子之所以特言及于闐者，或漢末已指此爲方等深經蘊藏之發源地也。

祐錄十三朱士行傳，亦頗有可注意者。其言曰，

> 出家以後，便以大法爲己任。常謂入道資慧，故專務經典。初天竺朔佛以漢靈帝時出道行經，譯人口傳，或不領，輒抄撮而過。（按譯人口傳抄撮云云，謂支讖譯朔佛口傳之時，於不了解處，輒加省略也。祐錄此段甚明白。但僧傳士行傳云。竺佛朔譯出道行經，文句簡略。後人據此以爲朔亦譯有此經，與支讖本不同，是祐錄行文簡略致誤也。）故意義首尾，頗有格礙。士行嘗於洛陽講小品，（即道行經。）往往不通。每歎此經大乘之要，而譯理不盡。誓志捐身，遠求大品。遂以魏甘露五年發迹雍州，西渡

流沙，既至于闐，果寫得正品梵書胡本九十章六十餘萬言。于闐去洛陽一萬一千七百里。（後漢書西域傳。）甘露五年至太康三年，中間二十三年。士行行萬餘里，在外二十餘年，終送其所求之經達本國。其後竟死於于闐，散形異域（孫綽正像論云，士行散形於于闐。士行死時奇蹟，見僧傳。）眞可謂弘法不惜生命者矣。而其謂「入道資慧，嘗講般若」則士行之所謂佛法者，乃重在學問，非復東漢齋祀之教矣。四百餘年後，玄奘忘身西行，求十七地論。二人之造詣事功，實不相侔。而其志願風骨，確足相埒也。

第七章　兩晉際之名僧與名士

釋教在漢末，傳譯漸廣，其中朔佛支讖，共出道行經。支讖之後有支亮，亮之弟子支謙，重譯摩訶般若波羅蜜多經，即道行經，而稱曰大明度無極。其用字既全黜胡音，其義旨復頗彷莊老。高僧傳曰，孫權使支謙與韋昭共輔東宮，言或非實。然名僧名士之相結合，當濫觴於斯日。其後般若大行於世，而僧人立身行事又在在與清談者契合。夫般若理趣，同符老莊。而名僧風格，酷肖清流，宜佛教玄風，大振於華夏也。西晉支孝龍與阮庾等世稱爲八達。而東晉孫綽以七道人與七賢人相比擬，作道賢論。名人釋子共入一流。世風之變，可知矣。本章約述兩晉之際僧伽中名流事蹟，附以當日有關之故實焉。

般若經之流行　般若經之翻譯，漢晉最多。朔佛支讖所譯爲小品。支謙再譯之。均有三十品。疑此即祐錄著錄僧會之吳品。祐錄謂此只十品，疑誤。朱士行得梵本九十章，後譯出爲放光般若經。西晉竺法護譯光讚般若，乃放光大品之異譯。又譯小品經七卷，祐錄。在僧祐時已佚，不悉有若干品。晉惠帝世，衛

士度有摩訶般若波羅蜜道行經二卷。士度乃闕公則弟子，善文辭，作八關齋懺文。（珠林四十二引冥祥記。）僧祐曰，衆經錄並云道行經二卷，衞士度略出，則是衞氏擅長文事，故略支讖之煩重譯文爲二卷也。東晉釋道安在長安時，曇摩蜱竺念譯有般若經抄。（一曰長安品。）此中僧會法護之小品，衞士度之略出，均佚。羅什以前所譯之般若所知者，盡於此矣。

支讖之道行，竺叔蘭之放光，以及支謙之明度無極，當均流行於世。而竺法護所譯光讚，據道安所記，（祐錄七合放光光讚序。）因其出在關西，遭晉世亂，沈沒涼土，而「放光乃大行華京，息心居士翕然傳焉」。安公且曰，

> 中山支和上遣人於倉垣斷絹寫之。（指放光。）持還中山。中山王及衆僧城南四十里幢幡迎經，其行世如是。是故光讚人無知者。

支和上不知爲何人。中山王亦未悉何指。劉曜劉岳石虎均曾有此號。（中山王岳見僧傳十一。）光讚經當時無人知，直至譯後九十一年，經道安之表章，乃行於中夏。其本雖存，但放光有九十品，光讚僅存二十七品。據道安合放光光讚隨略解序，則在當時已「殘缺不具」矣。（上均見祐錄七。）

自朱士行提倡般若以來，訖於羅什，當推般若爲佛教義學之大宗。玆表列此時之中國般若學者如左。

朱士行　講道行，求得放光胡本。

衞士度　略出道行經。

帛法祚　河內人，注放光般若經。

支孝龍　淮陽人，太安二年就竺叔蘭寫放光經五部，校爲定本。時未有品目，舊本十四匹縑。今寫爲二十卷。龍素樂無相，既得披閱，旬有餘日，便就開講。

中山支和上　寫放光經。

康僧淵　本西域人，生於長安，誦放光道行二般若。

支愍度　立心無義。

竺法雅　立格義，下詳，當亦般若學者。

竺道潛　字法深，講大品。

竺法蘊　善放光。

支遁　字道林，善道行經。

于法開　講放光經，與支道林爭卽色空義，下詳。

釋道安　講大小品，詳下章。

竺法汰　講放光經，與郗超論本無義。

竺僧敷　善大小品，並講之，且有義疏。

釋道立　善放光經，曾講之。

于法道　講放光經。（高僧傳曇戒傳，名僧傳抄同。）

釋慧遠　亦般若學者。後詳。

道儀尼　比丘尼傳謂乃慧遠之姑，誦法華經，講維摩小品。

郗超　主支道林之卽色空義。

廬江何默　主于法開義。

般浩　讀小品，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。欲與支道林辯之，竟不得。見世說。

北來道人　世說載有北來道人好才理，與林公相遇於瓦官寺，講小品。

法威　支公講小品，法威奉其師于法開之命攻難多番。見僧傳，世說亦載之。

及至羅什入長安，譯大品放光之異譯。小品道行之異譯。盛弘性空典籍，而般若之義更暢。同時四論始出，其研究繼起，遂爲般若宗之要典。自是談者並證之於諸論，而法性宗義如日中天矣。

竺法護　竺曇摩羅刹，亦作曇摩羅察。此云竺法護，其先月支人。本姓支氏，故亦稱支法護。祐錄九大哀經記。世居燉煌郡，年八歲出家。事外國沙門竺高座爲師，故姓竺。開元錄。誦經日萬言，過目則能。天性純懿，操行精苦。篤志好學，萬里尋師。是以博覽六經，涉獵百家之言。雖世務毀譽，未嘗介於視聽也。是時晉武帝之世，寺廟圖像雖崇京邑，而方等深經蘊在西域。護乃慨然發憤，志弘大道，遂隨師至西域，遊歷諸國。外國異言三十有六，書亦如之。護皆遍學，貫綜古訓，音義字體，無不備曉。遂大齎胡本，還中夏。自燉煌至長安，沿路傳譯。上見祐錄。安錄著錄一百五十部。祐錄据撫羣錄，更得四部，考其存佚，計存者九十部，但現行本實有九十五部。佚六十四部，應共一百五十四部。房錄列二百一十部。開元錄釐定爲一百七十五部，三

百五十四卷。年代久遠，古籍殘缺，無由詳定。今僅就祐錄所載經序，列護譯經時地於左，其所出之最有關係者，亦略備矣。

晉武帝太始二年(二六六)十一月八日，法護在長安青門內白馬寺，口出須眞天子經。傳言者安文惠帛元信。手受者聶承遠，張玄泊，孫休達。十二月三十日未時訖。(祐錄七經記。)是年即晉帝纂位之明年。在蜀亡後三年，吳亡前十四年。按僧祐言護自太始中至懷帝永嘉二年譯經云云。又謂於晉武帝之末，隱居深山，後立寺於長安青門外云云。本年護在青門內白馬寺，豈惠懷帝世，護復另在青門外立寺耶。

晉武帝太康五年(二八四)罽賓文士竺候征若攜修行道地經至燉煌。月支竺法護究天竺語，又暢晉言，於此相値，共演之。其筆受者菩薩弟子法乘，月支法寶。賢者李應榮，承索烏子，剡遲時，通武，支晉，支晉寶等三十餘人，咸共勸助。以太康五年二月二十三日始訖。正書寫者榮攜業，候無英也。(出經後記。)

十月十四日，法護於燉煌從龜茲副使美(一作羌。)子侯，得梵書不轉退法輪經，口敷晉言，授沙

門法乘。（祐錄七阿維越致遮經記。）此年護已能自譯梵書爲晉言，不須另有傳言者矣。

晉武帝太康七年（二八六）三月十日在長安說出持心經梵文授聶承遠。（見經記。）八月十日，護手執胡經口宣出正法華經二十七品，授優婆塞聶承遠張仕明張仲政共筆受。竺德成竺文盛（似係華人，因爲護弟子，故姓竺。）嚴威伯續文承趙叔初張文龍陳長玄等共勸助歡喜。九月二日訖。天竺沙門竺力龜茲居士帛元信共參校。元年（疑係九年，或謂元康元年。）二月六日重覆。又元康元年長安孫伯虎寫素解。（見經記。）

是年于闐沙門祇多羅，携般若胡本來。護公以十一月二十五日出之，聶承遠筆受。（祐錄七合放光光讚隨略解序。）帛元信沙門法度亦在。蓋亦於長安譯。是爲光讚般若。惟出後並未大行。（祐錄九漸備經序。）按祐錄云，晉世有祇多蜜，出普門品經一部。長房及開元錄謂其譯有菩薩十住經大智度經四卷等二十餘部。但祇多羅與祇多蜜似均爲 Gitamitra 之對音。而普門品經等又多見於法護錄中，則諸經或祇多羅助譯，而大智度經者，或即光讚之殘卷歟。

晉武帝太康十年（二八九）四月八日，護於洛陽白馬寺出文殊師利淨律經，聶道眞筆受。勸

助劉元謀傅公信侯彥長等。十二月二日又在白馬寺出魔逆經。筆受者聶道眞，乃承遠之子。寫者折元顯。（祐錄經記。）

晉武帝永熙元年（二九〇）八月二十八日，比丘康那律於洛陽寫正法華品竟，時與清戒界節優婆塞張季博董景玄劉長武長文等，手執經本，至白馬寺與法護口校古訓，講出深義。以九月本齋（謂布薩也。）十四日於東牛寺中施檀大會講誦此經。竟日盡夜，無不咸歡，重已校定。（見經後記。）是晉初法華經，已見重視矣。

晉惠帝元康元年（二九一）四月九日，護手執胡本口出勇伏定經。聶承遠筆受。（祐錄七合首楞嚴經記後。）此經即首楞嚴。護公前此曾出之，首稱阿難言。（即無如是我聞。）本年更出之。故安公云更出首楞嚴。（上均見祐錄二。）按護公出經因先譯不佳，因而再譯，恐不只此經。如曾譯維摩詰經，後因其煩重，出刪維摩詰經。（又祐錄謂聶承遠因護譯超日明經煩重，刪正爲二卷。）七月七日，護執胡本出如來大哀經，授承遠道眞。八月二十三日訖。護親自覆校。（見經記。）是護公於華文，已甚嫻習矣。

晉惠帝元康四年（二九四）十二月二十五日，竺（原文一作曇，似誤）法護於酒泉出聖法印經，弟子竺法首筆受。

晉惠帝元康七年（二九七）十一月二十一日，在長安市西寺中出漸備一切智德經。（祐錄七漸備經序。）

晉惠帝永康元年（三〇〇）七月二十一日護從罽賓沙門得賢刧經，手執口宣，時竺法首從洛寄來，筆受者趙文龍。（見經記。）

晉懷帝永嘉二年（三〇八）太歲在戊辰五月，本齋（謂布薩之日。）護在天水寺手執普曜經胡本，口譯爲晉言，沙門康殊帛法巨（此人亦見漸備經序。）筆受。（見經記。）

祐錄僧傳云，護公於晉惠西奔，關中擾亂，與門徒避地東下，至澠池遘疾而卒。查晉惠西奔在永安元年（三〇四）其後四年乃懷帝永嘉二年，護尚在天水寺譯經，自非死於惠帝之時。而洛都自元康以後，禍亂相尋，（永寧元年齊王冏與趙王倫等戰於洛陽，明年長沙王乂又在洛與冏戰，次年張方入洛，次年爲永安元年，劫帝幸長安。）元康七年護在長安，永康元年護不在洛陽，此後東都大亂，無東奔之理。且長安大亂，人民多避亂涼州，法護世居燉煌，似亦應西遁而不東邁。按道安合放光光讚隨略解序，謂光讚「護

逸涼土，」則涼州或護晚年所在地，而所譯諸經，多藏於彼處也。

西晉譯經者，尚有多人。（據開元錄洛陽有安法欽，法立，法炬，倉垣又有無叉羅，竺叔蘭，廣州有彊梁婁至，關中帛遠，此外有聶承遠，道眞父子，支法度，及若羅嚴共十一人。）但護公實後世之所仰望。釋道安漸備經敍曰，

護公，菩薩人也。尋其餘音遺迹，使人仰之彌遠。夫諸方等無生諸三昧經類多此公所出，眞衆生之冥梯。

法護於法華再經覆校，於維摩則更出删文，首楞嚴三昧譯之兩次。光讚乃大品般若，漸備一切智德經，乃華嚴之十地品。皆中土佛學之要籍，晉世所風行者。護出法華時，康那律與張季博等已詳研尋。東晉慧觀自謂少習歸一之言。（見祐錄八法華宗要序。法華主會三乘歸一乘。）僧叡謂於此經，有搜研皓首，並未有窺其門者。（祐錄八法華後序。）支愍度謂維摩先哲之格言，弘道之宏標。（同書合維摩經序。）支遁嘗講首楞嚴，並有人爲之注。（祐錄七，未詳作者首楞嚴經注序。）支愍度亦有合本。（同處合首楞嚴經記。）而光讚漸備二經道安爲之極力表揚也。護公於佛教入中華以來，譯經最多。又其學大彰方等玄致，宜世人尊之位在佛教玄學之首也。

法護習中華語言文字，支愍度稱其「研幾極玄。」（合維摩記。）其助手聶承遠道眞父子，竺法首，諫

士倫，孫伯虎，虞世雅等，爲後人所稱美。（護公助手多有以玄字爲名者。）或均中華學士，而與佛教名師接近者。祐錄云，

護在長安，德化四布，聲蓋遠近，僧徒千數，咸來宗奉，可見其時雖常值變亂，亦頗有來從者。祐錄並云，

> 時長安有甲族，欲奉大法，試護道德，僞往告急，求錢二十萬。護未及答，乘年十三，侍在師側，即語客曰，和上意已相許矣。客退。乘曰，觀此人神色，非實求錢，將以觀和上道德何如耳。護曰，吾亦以爲然。明日此客率其一宗百餘口，詣護請受五戒，具謝求錢意。

查法護在太康五年譯經，法乘筆受。祐錄所載事或在此前。按晉時清談家恆鄙薄錢財，蓋宅心恬淡，不慕利祿也。晉書庾敳傳曰，

> 時劉輿見任於越。（東海王。）人士多爲所構。惟敳縱心事外，無迹可間。（敳時爲越府軍諮祭酒。）後以其性儉家富，說越令就換錢千萬，冀其有吝，因此可乘。越於衆坐中問於敳，而敳乃頹然已醉，幘墮几上，以頭就穿取。徐答曰，下官家有二千萬，隨公所取矣。輿於是乃服。

高僧傳稱竺法乘幼而神悟超絕，懸鑒過人。後在燉煌立寺延學，使豺狼革心，戎狄知禮，大化西行，乘之力也。（乘後終於所住。）孫綽道賢論，以佛家七道人比竹林七賢，而以乘比王濬冲。論曰，法乘安豐，少有

機悟之鑒，雖道俗殊操，阡陌可以相准。高士季顒亦爲之贊傳。劉宋宗少文與何承天書，稱其神理風操。（弘明集。）吾人今雖不悉乘之學行。然觀於祐錄所記之一事，輕視貨財，雖本佛陀之教，而其捨錢毫不吝惜，（按高僧傳謂法護資財殷富，可見其非不蓄積，但旨在能捨也。）則亦與庾子嵩有類似處矣。

竺法護所翻既多方等深經，什公以前僧人所研求之大乘要籍，類出其手。其弟子神理風操，亦爲世所稱美。故孫興公道賢論以匹山巨源。論云，護公德居物宗，巨源位登論道，二公風德高遠，足爲流輩矣。而支道林爲之像贊云，護公澄寂，道德淵美。微吟窮谷，枯泉漱水。邈矣護公，天挺弘懿。濯足流沙，傾拔玄致。（上見僧傳。）枯泉漱水事詳僧傳，乃護在長安與于法蘭共隱山中事。

于法蘭與于道邃

于法蘭，高陽人。少有異操，十五出家，便以精勤爲業，研諷經典，以日兼夜。求法問道，必在衆先。迄在冠年，風神秀逸。道振三河，名流四遠。性好山泉，多處巖壑。常居長安山寺。（名僧傳抄）（目錄稱爲長安山寺于法蘭。）與竺法護同隱。（珠林六十三引冥祥記。）後聞江東山水，剡縣最奇。乃徐步東甌，遠矚嶀嵊，居於石城山足。時人以其風力比庾元規。孫綽道賢論以比阮嗣宗。論云，「蘭公遺身高尚妙迹，迨至人之流，阮步兵傲獨不羣，亦蘭之儔也。」居剡少時，愴然歎曰，「大法雖興，經道多闕，若一聞圓教，夕死可也。」乃

遠適西域，欲求異聞。至交州遇疾，終於象林。沙門支遁追立像，讚曰，于氏超世，綜體玄旨，嘉遁山澤，仁感虎兕。（此事詳附傳。）

于道邃，燉煌人。年十六出家，事蘭公爲弟子。護公常稱邃高簡雅素。後與蘭公俱過江。謝慶緒大加推重。性好山澤，在東多遊履名山。爲人不屑毀譽，未嘗以塵迹經抱。後隨蘭適西域，於交阯遇疾而終，年三十一。郗超圖寫其形，支遁爲著銘讚曰，英英上人，識通理清。朗質玉瑩，德音蘭馨。孫綽以邃比阮咸。或曰咸有累騎之譏，邃有淸冷之譽，何得爲匹。孫綽曰，雖迹有窪隆，高風一也。喻道論云，「近洛中有竺法行，談者以方樂令。江南有于道邃，識者以對勝流。皆當時共所見聞，非同志之私譽也。」（按弘明集喻道論無此語。宗少文答何承天書亦曰，孫以邃對勝流，謂庾文康也。則上文實孫手筆。）

晉人以于法蘭比庾元規。支公稱其綜體玄旨。于道邃內外該覽，善方藥，（蘭公弟子于法開亦妙通醫法，名士殷浩亦解經脈。）美書札，（支遁善草隸。沙門康昕康法識作王右軍書，人莫之能別。）洞諳殊俗，尤巧談論。二僧固具淸談風格。故以其師生匹阮氏叔姪也。典午以來，國法嚴峻。文人學士常犯忌諱，以至殺身。加以天下多故，名士少有全者。是以士大夫踐迹全生，見幾遠害。或厲操幽棲，高情避世，是曰嘉遁。蘭公師生性好山泉，多處巖壑。寶唱名僧傳俱

列之隱道篇。宗性名僧傳抄。則其受名流之推許也宜矣。又或佯狂放蕩，宅心事外，是曰任達。則竺叔蘭支孝龍之行事，亦有相類者。

竺叔蘭與支孝龍　竺法護出光讚般若後九年，無叉羅在倉垣與竺叔蘭譯出放光經。據經記云，太安二年十一月竺法寂至倉垣檢取現品五部幷胡本共竺叔蘭考校書寫，永安元年四月訖。（四〇二）但僧傳謂太安二年支孝龍就叔蘭一時寫放光五部，校爲定本時未有品目，舊本十四匹縑，今寫爲二十卷云。此與經記所言頗相似，疑僧傳誤以法寂爲孝龍也。竺叔蘭支孝龍同爲胡人，叔蘭，天竺人，祖父因國亂被害，其父奔晉，居于河南，生叔蘭，詳高僧傳。孝龍爲淮陽人，但亦似月支人之裔。似均染當時清談風氣，與名士交遊。叔蘭性嗜酒，飲至五六斗一作升。方暢。一日臥於路旁，被拘送河南獄。時河南尹爲樂廣，乃清談之領袖也。飲酒已醉，謂曰，君僑客何以學人飲酒。叔蘭曰，杜康釀酒，天下共飲，何問僑舊。廣又曰，飲酒可爾，何以狂亂乎。答曰，民雖狂而不亂，猶府君雖醉而不狂。廣大笑。事詳祐錄。

支孝龍少以風姿見重，加復神彩卓犖，高論適時。常披味小品，以爲心要。叔蘭譯出放光，龍披閱旬日，便就開講。僧傳。慧皎傳云，

陳留阮瞻，潁川庾敳，（原作凱。）並結知音之友。世人呼爲八達。時或嘲之曰，「大晉龍興，天下爲家。沙門何不全髮膚，去袈裟，釋胡服，被綾羅。」龍曰，「抱一以逍遙，唯寂以致誠。剪髮毀容，改服變形，彼謂我辱，我棄彼榮。故無心於貴，而愈貴。無心於足，而愈足矣。」其機辯適時，皆此類也。

陶靖節羣輔錄載董昶、王澄、阮瞻、庾敳、謝鯤、胡母輔之、沙門于法龍、（當即支孝龍。）光逸，爲八達。晉書胡母輔之傳，與謝鯤、阮放、畢卓、羊曼、桓彝、阮孚、散髮裸裎，閉室酣飲，已累日。光逸將排戶入，守者不聽。便於戶外脫衣露頭，於狗竇中窺之而大叫，遂得入共飲，不捨晝夜。時人謂之八達。按王澄擢郭順於寒悴之中，胡母輔之引薦河南門卒王子博，與軍士王尼共飲馬廐，拔光逸於寒門。（均見晉書。）則與沙門友善，固無足怪。按鄧粲晉紀曰，王澄放蕩不拘，時謂之達。（世說簡傲篇注。）然任達者要在心神悠然旨遠，塊然自足。支孝龍所謂「抱一以逍遙，唯寂以致誠，」者是也。王平子形甚散朗，內實勁俠，（世說識鑒篇及注，劉琨告王澄語。）則其心輕躁，非眞能達者也。僧傳云，晉孫綽作支法龍讚，曰，小方易擬，大器難像。盤桓孝龍，剋邁高廣。物競宗歸，人思效仰。雲泉彌漫，蘭風肹響。（按肹與肸同，響應作蠁。）支氏爲晉時名士推崇，亦已至矣。

帛法祖　當竺法蘭支孝龍敷宣般若於河南，竺法護帛法祖亦俱譯經於關內，長安亦晉初佛

教中心也。帛遠，字法祖，本姓萬氏，河內人。父威達以儒雅知名，州府辟命皆不行。祖少發道心，啓父出家，辭理切至，父不能奪。遂改服從道。祖才思儁徹，敏朗絕倫。誦經日八九千言。研味方等，妙入幽微。世俗墳索，多所該貫。乃於長安造築精舍，以講習爲業。白黑宗稟，幾且千人。晉惠之末，太宰河間王顒鎮關中，虛心敬重，待以師友之敬。每至閑晨夜靜，輒講談道德。於時西府初建，俊乂甚盛，能言之士，咸服其遠達。祖素常與祭酒王浮（一云道士基公。）爭邪正，浮屢屈，瞋而作老子化胡經，誣謗佛法。又祖常注首楞嚴經。並通胡語，曾譯經。祖有弟法祚，亦出家，知名關隴。注放光般若，及著顯宗論。（按名僧傳抄謂法祖作顯宗論，祖字乃祚之誤。）當時佛與道家已生爭執，此論或係對此而發也。永興元年（三〇四）張輔爲秦州刺史，祖隨之行。輔令祖反服，爲己僚佐。祖不肯，由是結憾，並爲管蕃所讒構，竟遇害。法祚亦爲梁州刺史張光所殺。（光於太安二年（三〇三）爲梁州刺史。）孫興公道賢論以法祖匹嵇康，論云「帛祖釁起於管蕃，中散禍作於鍾會。二賢並以俊邁之氣，昧其圖身之慮。棲心事外，輕世招患，殆不異也。」

玄風之南渡　按正始之風至永嘉而熾盛。名俊輻湊集於洛都，爭談虛玄無爲之理，競以清言放達相高尚。洛中自漢以來，已被佛化。西域人亦嘗流寓洛陽，晉時且有入太學者。（據辟雍碑。）洛陽伽藍

記謂晉時有佛寺四十二所。今日可考者，西晉時亦有十數。

白馬寺（祐錄入正法華經後記。）

東牛寺（同右。）

菩薩寺（洛城西，見祐錄七道行經記。）

石塔寺（伽藍記光寶寺條。）

愍懷太子浮圖（水經穀水注。）

滿水寺（名僧傳抄。）

磐鵄山寺（去都百餘里。見僧傳十。）

大市寺（僧傳十。）

宮城西法始立寺（比丘尼傳竺淨檢尼傳。）

竹林寺（同右。）

當時竺法護，帛法祖，竺叔蘭，支孝龍，後世名士均激賞其玄理風格。而蘭與樂令酬對，龍共庾阮交遊。

淸談佛子漸相接近，是不待至東晉而始然也。

兩晉之際，釋家具淸談者之風趣尤爲顯著。康僧淵本西域人，生於長安。貌雖胡人，語實中國。容止詳正，志業弘深。誦放光道行二般若。晉成之世，與康法暢，支愍度俱過江。淸約自處，常乞匃自資，人未之識。後因分衛之次，遇陳郡殷浩。浩始問佛經深遠之理，卻辯俗書性情之義，自晝至曛，浩不能屈，由是改觀。（見僧傳，世說文學篇載之稍不同。）淵目深而鼻高，丞相王導每調之。淵曰「鼻者面之山，眼者面之淵。山不高則不靈，淵不深則不淸。」時人以爲名答。（僧傳，及世說並記之。）後於豫章山立寺，名達成羣。（按開元錄稱支愍度則爲豫章山沙門，二人同過江，而又同居此山。）庾公諸人，（按庾公恐指庾爰之，見晉書庾翼傳范宣傳。）常往看之。（世說棲逸篇。）淵以持心梵天經空理幽遠，偏加講說。後卒於山寺。（僧傳。）

康法暢雅有才思，善爲往復。著人物始義論等。（三寶記著錄人物始義論一卷。）論自敍其美云，「暢悟銳有神，才辭通辯。」（世說言語篇注。）神悟辯才，當時淸談者所貴，而所著論亦題目時賢之作也。暢常執麈尾行，每値名賓，輒淸談盡日。庾元規謂暢曰，此麈尾何以常在。暢曰，「廉者不求，貪者不與，故得常在。」（此疑用須賴經須賴答波斯匿王贈彩衣語。上引世說言語篇高僧傳。）

當時過江之外國名僧，尙有帛尸梨蜜多羅。時人呼爲高座。晉永嘉中始到中國，値亂仍過江，止建初寺。世說注引高座別傳作大市。丞相王導一見而奇之，以爲吾之徒也。由是名顯。太尉庾元規，光祿周伯仁，太常謝幼輿，廷尉桓茂倫，皆一代名士，見之終日累歎，披襟致契。大將軍王處仲在南夏，聞王周諸公皆器重蜜，疑以爲失鑒。及見蜜，乃欣振奔至，一面盡虔。周伯仁遇害，蜜往省其孤，對坐作胡唄三契，梵響陵雲。高座長於音聲，其弟子覓歷得其高聲梵唄。僧傳經師篇論有云，「爰至晉世，有高座法師，初傳覓歷，今之行地印文是也。」祐錄十二法苑集，著錄覓歷高聲梵記，並注云唄出須賴經。次誦呪數千言，聲音高暢，顏容不變。旣而揮涕收淚，神氣自若。其哀樂廢興，皆此類也。蜜性高簡，不學晉語。世說言語篇高座道人不作漢語，或問此意，簡文曰，以簡應對之煩。諸公與之語言，蜜雖因傳譯，而神領意得，頓在言前。莫不歎其自然天拔，悟得非常。蜜善持呪術，所向皆驗。初江東未有呪法，蜜譯出孔雀明王經諸神呪。晉咸康中卒，春秋八十餘。瑯琊王珉師事於蜜，乃爲之序。略曰，「漢世有金日磾，然日磾之賢，盡於仁孝忠誠，德信純至。非爲明達足論。高座心造峯極，交儁以神，風領朗越，過之遠矣。」上略引僧傳，亦間見世說及注。謂「風領朗越」世說賞譽篇載周侯題目高座爲朗卓。按器朗最爲當時談者所賞。遠過「仁孝忠誠」，好尙如斯，時風之轉移，可以概見矣。又世說賞譽篇注引桓宣武稱帛氏精神淵著，當年出倫。僧傳載作精神著出當年。係誤引。

魏世王何談玄，務爲高遠。王何與嵇阮，生年相若。輔嗣早死。後至晉初，叔夜嗣宗作竹林之遊。竹林一語本見佛書。西晉洛都，有竹林寺。但竹林高士與釋教有無關係，無明文。王戎少阮步兵二十年，竹林酣暢，亦預其末。戎於元康七年(二九七)爲司徒，是時王衍爲尚書令，樂廣爲河南尹，皆善清談，宅心事外，名重當世，朝野之人，爭慕效之。惠帝元康元年（水經穀水注作七年。）諸名士會於金谷之石崇別館。（世說品藻篇載崇序文。類聚九戴延之西征記云，金谷中廟賢達所集，是石崇居處。）按其後王羲之爲蘭亭之集。晉書云，或以潘岳金谷詩序方其文，羲之比於石崇，聞而甚喜。（亦見世說企羨篇。）則東晉名流，固許石季倫爲清流巨子。（在此年前，崇爲城陽太守，山濤嘗薦之於朝，見御覽二百四十七，書鈔六十五。）季倫並奉佛甚至。（弘明集正誣論。）是則清談極盛之時，釋迦教化似已爲中朝豪俊所熟知矣。至惠帝末年(三〇六)東海王越爲太傅，盡辟諸名士，庾敳、阮瞻、胡毋輔之、郭象、阮脩、王導、謝鯤、（幼輿。）光逸、王承、衛玠之屬以爲參佐。庾亮（元規。）被徵爲掾，不就。桓彝（茂倫。）少與庾深交，爲周顗（伯仁。）所重。顗亦謂曾爲越府參軍。（書鈔六九引臧榮緒晉書。）庾敳等多尚虛玄，縱酒放任。永嘉遂與正始嘗相並論。旋嬰世亂，名士相繼渡江。玄風因之南徙。夫王導、庾亮、周顗、桓彝，皆與高座道人，終日累歎，披襟致契。諸公與高座均於世亂先後渡江。則其在中州當已與沙門友善也。按高僧傳所據史料，多爲南方著述，故僅於南渡後特詳。而正史又缺載僧事。洛都名士與名

僧之交情遂少可考。然吾人觀西晉竺叔蘭支孝龍之風度，東晉康僧淵帛高座等之事蹟，則老莊清談佛教玄學之結合，想必甚早。王何嵇阮之時，佛法或已聞爲學士所眷顧。及名士避世江東，亦遂與沙門往還。支謙等在江南先已以玄與佛相牽附，當亦與此有影響。此乃奉行中朝之舊習，非全爲南中新有之好尚也。世說文學篇曰，

舊云，王丞相過江左，止道聲無哀樂，嵇康作聲無哀樂論。養生，嵇康養生論。言盡意，歐陽建作言盡意論。三理而已。然宛轉關生，無所不入。

則江左所談名理，固來自中原也。文學篇又曰，

僧意在瓦官寺中，王苟子來與共語。便使其唱理。意謂王曰，「聖人有情不。」王曰，「無。」重問曰，「聖人如柱邪。」王曰，「如籌算，雖無情，運之者有情。」僧意云，「誰運聖人邪。」苟子不得答而去。

王苟子名脩字敬仁。世說注稱其善言理，何晏王弼，會辯聖人無喜怒哀樂，魏志鍾會傳注。則江左僧俗所談，且上接正始也。又假譎篇曰，

愍度道人始欲過江，與一傖道人爲侶。謀曰，用舊義往江東，恐不辦得食，便共立心無義。（下略）

支愍度心無義，亦立於北方。則兩晉之際，佛教玄理，固亦有南渡者矣。立識含義之于法開，緣會義之于道邃，幻化義之道壹，亦俱在東晉初過江。河北釋道安主性空，亦曾駐錫荊襄。而謂屬本無異宗之竺法汰、竺法深，亦均原居中州者也。諸宗義待下詳。此中以竺法深尤見重於江左。

竺道潛

竺道潛，字法深，不知其俗姓，蓋衣冠之胤也。世說德行篇注。但僧傳曰，姓王，瑯琊人，晉丞相武昌郡公之弟也。深公卒後，孝武下詔，謂其「棄宰相之榮，」可知深實出名族。年十八出家，約在惠帝泰安二年。（三〇三）永嘉初避亂過江，年只二十餘。約成帝末年，隱居剡縣山中，年已早過五十矣。王導死於成帝咸康五年，庾亮死於六年，其後深東出。孝武帝寧康二年（三七四）卒於山中，年八十九。世說注作七十九，上據高僧傳。

法深出家事中州劉元眞爲師。元眞早有才解之譽。故孫綽贊曰，「索索虛徐，一作衿。翳翳閑冲。誰其體之，在我劉公。談能雕飾，照足開矇。懷抱之內，豁爾每融。」僧傳。據此則劉公者，亦西晉清談之名士。按元魏太武帝毀法詔書，詆佛法爲劉元眞呂伯疆所僞造。釋老志。則其地位可知。孫興公贊其「談

能雕飾，照足開矇，」想能融合佛法玄理之甚有關係人物。故支道林與高麗道人書美竺法深，特標揚其爲「中州劉公之弟子。」法深之學，內外俱贍，（亦僧傳引支道林書中語。）蓋均得之於元眞。故僧傳曰，潛伏膺以後，剪削浮華，崇本務學，微言興化，譽洽西朝也。（世說德行篇注亦曰道徽高扇，譽播山東。）年少（僧傳作年二十四。但其過江時年當只二十一。）講法華，（竺法護於太康七年譯正法華經。）大品。（竺叔蘭於元康元年譯放光經。）曾與桓彝之父穎（晉書作顥。）爲至交。（世說德行篇桓常侍語注云，父顥有高名，晉書彝傳，父顥官至郎中。）是亦西晉名士，已與釋子往還之確證也。

永嘉初，潛避亂過江。元明二帝，丞相王茂弘，太尉庾元規，並欽其風德，友而敬焉。建武太寧中，潛恆著屐至殿內，時人咸謂方外之士，以德重故也。及二帝昇遐，王庾又薨，乃隱迹剡山，以避當世。追蹤問道者，已復結侶山門。潛優游講席三十餘載，或暢方等，或釋老莊。投身北面者，莫不內外兼洽。有竺法義者，年十三，（名僧傳抄作九。）遇深公，便問「仁利是君子所行，孔丘何故罕言。」深公曰，「物鮮能行，是故寡言。」深見其幼而穎悟，勸令出家。義乃從深受學，遊刃衆典，尤善法華。又有竺法友嘗從深受阿毗曇，年二十四便能講說。後於剡縣城南立法華臺。竺法蘊（當即主心無義之溫法師。）尤善放光般若，蓋法華大品均深公擅美者也。（深弟子尚有康法識，竺法濟。）

至哀帝時，好重佛法，頻遣兩使，慇懃徵請。潛以詔旨之重，暫遊宮闕，卽於御筵，開講大品。上及朝士，並稱善焉。於時會稽王昱作相，朝野以爲至德，以潛是道俗標領，又先朝友敬，尊重挹服，頂戴兼常。迨昱卽帝位，虔禮彌篤。（上見僧傳。按傳復言司空何次道師事深公云云，但何充卒於永和二年，贈司空，其禮事法深應在成帝世前。）潛雖復從運東西，而素懷不樂。乃啓還剡之岬山，逍遙林阜，以畢餘年。卒於寧康二年。孝武帝特下詔哀悼，賻錢十萬，星馳驛送。（上節引僧傳。）

孫興公道賢論以深公比劉伯倫。論云，「潛公道素淵重，有遠大之量。劉伶肆意放蕩，以宇宙爲小。雖高棲之業，劉所不及，而曠大之體同焉。」世說輕詆篇曰，

深公云，人謂庾元規名士，胸中柴棘三斗許。

言語篇曰，

竺法深在簡文坐，劉尹問「道人何以游朱門。」答曰，「君自見其朱門，貧道如游蓬戶。」

深公胸中曠達，軒然遠舉，故興公稱其遠大之量。（按世說德行篇方正篇俱載後來人多有道深公者，疑深公曠大任達，故細行處頗爲人所疵議。）高僧傳曰，

支遁遣使求買印山之側沃洲小嶺，欲爲幽棲之處。潛答云，欲來輒給，豈聞巢由買山而隱。（亦見世說言語篇。）其襟懷灑脫蓋類此。支遁字道林，爲淸談家所最傾倒。（僧傳于法開傳記時人語曰，深量開思林談識記。蓋竺法深以遠大之量見稱，而支道林則善淸談人所仰慕。開者于法開，識者康法識也。）

支遁　支道林，本姓關氏，陳留人，或云河東林慮人。約生於晉愍帝建興二年（三一四）或在永嘉亂時，隨家人遷居江左。高僧傳曰，遁家世事佛，早悟非常之理。隱居餘杭山，沈思道行之品，委曲慧印之經，卓焉獨拔，得自天心。年二十五出家，（世說言語篇注引高逸沙門傳，與此略同。）當爲成帝咸康三年也。（三三七）（支遁集述懷詩，翹角敦大道，弱冠弄雙玄。）或於此年後遊京師。世說政事篇載王濛劉惔與林公共看何驃騎。按康帝即位（三四二）以何充爲驃騎將軍，即其至京時事。當時已爲名士所激賞。高僧傳云，王濛極重道林，嘗曰，「造微之功，不減輔嗣。」（亦見世說賞譽篇及注。）陳郡殷融（浩之叔。）嘗與衛玠交，謂其神情儁徹，後進莫有繼之者，及見遁，嘆息以爲重見若人。（僧傳敍此二事於遁出家之前，豈遁於出家前，亦曾至建業耶。）王輔嗣衛叔寶魏晉玄談之領袖也。支後還吳，立支山寺。據其土山會集詩序曰，

間與何驃騎期，當爲合八關齋，以十月二十二日集同意者在吳縣土山墓下。三日淸晨爲齋。始道士白衣凡二十四人，淸和肅穆，莫不靜暢。至四日朝衆賢各去。

按康帝建元元年（三四三）以何充領揚州刺史，（據帝紀。）鎭京口，（本傳。）則土山集會或約在此時。其後遁又入剡，（僧傳。）居岬山。先在沃洲小嶺，後移石城山，立棲光寺。（世說言語篇注曰，支公書云，岬山去會稽二百里，名僧傳鈔目錄云，剡石城山寺支遁。）晉書謂謝安未仕前「寓居會稽。與王羲之及高陽許詢桑門支遁遊處。出則漁弋山水，入則言詠屬文。」（見謝安傳，世說賞譽篇注。續晉陽秋云，初安家於會稽上虞縣，優遊山林。）永和中，王羲之爲會稽內史。（永和九年宴集於蘭亭。（三五三））晉書云「會稽有佳山水，名士多居之。謝安未仕時亦居焉。孫綽李充許詢支遁等皆以文義冠世，並築室東土，與羲之同好。」初遁在京師曾注逍遙遊。及遁旣將還剡，經由於郡。王羲之謂曰，逍遙篇可得聞歟。遁乃作數千言，標揭新理，才藻驚絕。（詳見僧傳世說文學篇及注。）羲之請其住靈嘉寺，意存相近。俄乃投迹剡山，立寺於沃州小嶺。後移石城。又曾出山陰，講維摩經，許詢爲都講。世說文學篇謂講時支公在會稽王齋頭，疑是時簡文亦在會稽也。簡文帝昱固亦善淸談好名士者。穆帝升平二年（三五八）前，謝萬爲吳興太守。（據晉書穆帝本紀。）謝安亦隨至郡中。（據御覽七百一。）三年，安因萬黜廢，始出仕。尋亦除吳興太守，（約三六〇）作書招請

林公。（書見高僧傳。）蓋在康穆二代（三四三至三六一）遁先在吳而後在剡，先是竺法深已在岬山。同居之名僧不少。（如于法開于道邃竺法崇竺法虔等。）其時名僧名士，羣集於東土，實極盛一時也。

至哀帝卽位，（三六二）頻遣使徵請。（遁集上皇帝書云，頻奉明詔，使詣上京。）遁出都止東安寺，講道行般若。白黑欽崇，朝野悅服。太原王濛宿構精理，撰其才辭往詣遁，作數百語。自謂遁莫能抗。遁徐曰，「貧道與君別來多年，君語了不長進，」濛慙而退焉。乃歎曰，「實緇鉢之王何也。」（世說文學篇載之，惟缺末一句。）郗超問謝安，林公談何如嵇中散。安曰，「嵇努力裁得去耳。」又問何如殷浩。安曰，「亹亹論辯，恐殷制支。超拔直上，淵源實有慙德。」郗超後與親友書云，「林法師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法，令眞理不絕，一人而已。」遁淹留京師，涉將三載。乃上書（見支遁集及高僧傳。）求還東山，詔許之。資發極優厚。（三六四）以太和元年（三六八）閏四月四日卒於剡之石城山，年五十三。（高僧傳曰，卒於餘姚塢山中，或云終剡。世說言語篇注引高逸沙門傳年五十三終於洛陽。傷逝篇注引支遁傳太和元年終於剡之石城山，因葬焉。）後高士戴逵行經遁墓，乃歎曰，「德音未遠，而拱木已繁，冀神理綿綿不與運氣俱盡耳。」（僧傳。）王詢法師墓下詩序曰，「余以寧康二年（三七四）命駕之剡石城山，卽法師之丘也。高墳鬱爲荒楚，丘隴化爲宿莽。遺跡未滅，而其人已遠。感想平昔，觸物悽懷。」其爲時賢所惜如

此。世說傷逝篇及注。

支公形貌醜異，而玄談妙美。世說容止篇注，阮光祿曰，欲聞其言，惡見其面。養馬放鶴，優遊山水。善草隸，文翰冠世。時尚莊老，而道林談逍遙遊，標揭新理。通漁夫一篇，才藻俊拔。世說文學篇。孫興公道賢論，以遁方向子期。論云，「支遁向秀，雅尚莊老。二人異時，風好玄同矣。」僧傳並謂喻道論稱美支道林。但文不見於弘明集所載論中。一代名流如王洽，與支論即色，見祐錄十二，劉惔，世說容止篇等載劉與支交遊事。殷浩，世說文學篇，載殷讀小品，欲與支釋其幽滯。許詢，曾爲支都講。二人關係雜見世說。詢在永興山陰立寺奉佛，詳建康實錄。郗超，上詳，支卒後超爲序傳。孫綽，世說文學篇綽與支見王羲之。王濛父子，子脩，字敬仁。事雜見世說。袁弘，爲支作誄。王羲之，謝安，上詳。謝朗，字長度，世說文學篇，朗與支講論，遂至相苦。亦見晉書本傳。謝長遐，見僧傳。又祐錄十二陸澄目錄，有支與謝長遐書。長遐不知何人。疑即朗。長度實長遐之訛。均與爲友。世說輕詆篇謂王坦之與支不相得，品藻篇坦之弟褘之亦輕林公。此外與支公友者有馮懷劉系之桓彥表等，見世說僧傳。世說雅量篇云，

支道林還東，時賢幷送於征虜亭。蔡子叔前至，坐近林公。謝萬石後來，坐小遠。蔡暫起，謝移就其處。蔡還，見謝在焉。因合褥舉謝擲地，自復坐。謝冠幘傾脫，乃徐起振衣就席，神意甚平，不覺瞋沮。坐定謂蔡曰，卿奇人，殆壞我面。蔡答曰，我本不爲卿面作計。其後二人俱不介意。僧傳載此，麗本作謝萬石，諸本作安石。謝萬字萬石。晉書本傳亦載此事，惟未言係送支道林。世說本條原注，及僧傳俱言係哀帝時林公去京事。但萬石似已死於穆帝之世，或實安石事。

自佛教入中國後，由漢至前魏，名士罕有推重佛教者。尊敬僧人，更未之聞。西晉阮庾與孝龍爲友，而東晉名士崇奉林公可謂空前。此其故不在當時佛法興隆，實則當代名僧，既理趣符老莊，風神類談客。而「支子特秀，領握玄標，大業冲粹，神風清蕭」（弘明集日燭中語）。故名士樂與往還也。世說文學篇注載支道林逍遙論曰，

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外。鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天眞，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉。苟非至足，豈所以逍遙乎。

此文不但釋莊具有新義，並實寫清談家之心胸，曲盡其妙。當時名士讀此，必心心相印，故羣加激揚。吾人今日三復斯文，而支公之氣宇，及當世稱賞之故，從可知矣。

東晉諸帝與佛法　世說方正篇曰，

後來年少多有道深公者。深公謂曰，黃吻年少，勿爲評論宿士。昔嘗與元明二帝，王庾二公周旋。高逸沙門傳曰，晉元明二帝遊心虛玄，託情道味，以賓友禮待法師。王公庾公傾心側席，好同臭味也。

元帝於永嘉元年（三〇七）至建業，名論素輕，吳人不附。乃用王導計，賓禮名賢，存問風俗，江東歸心焉。晉書本紀及王導傳。明帝欽賢愛客，雅好文辭。晉書本紀。當時北方大亂，流人渡江。偏安之局，自當撫恤新舊，結納名士。而永嘉時，太傅越網羅清談人物，旋遭變亂，餘風被江左。高逸沙門傳，謂「元明二帝遊心虛玄，託情道味，」蓋亦受時流好尚之影響。故元明之世，一因玄風之南渡，一因元明二帝王庾二公均敬禮名士，而清談大盛。當時僧人如法深道林均固名士之秀也。至若好尚佛法，則明帝尤爲著稱。習鑿齒致道安書有曰，

唯肅祖明皇帝實天降德，始欽斯道。手畫如來之容，口味三昧之旨。

明帝手畫佛像，在樂賢堂中。堂在宮城西南角外。明帝爲太子時所作。上見弘明集。參看文選頭陀寺碑文李注。按中國最初三大佛畫家，顧愷之學出於衞協，協出於曹不興，不興謂因康僧會而信佛。明帝約與協同時，亦以佛畫知名。參看南齊謝赫古畫品錄。

至成帝世，據晉書七十二蔡謨傳，此事或在石勒死，虎即位之時。彭城王紘紘於咸和四年封彭城王，咸康八年薨。上言樂賢堂有先帝手畫佛像，

經歷寇難，（指蘇峻之亂。）而此堂猶存。宜敕著作感使作頌，帝下其議。蔡謨議曰，

佛者夷狄之俗，非經典之制。先帝量同天地，多才多藝，聊因臨時而畫此像。至於雅好佛道，所未承聞也。盜賊奔突，王都隳敗，而此堂塊然獨存。斯神靈保祚之徵，然未是大晉盛德之形容，歌頌之所先也。人臣覩物興義，私作賦頌可也。今欲發王命，敕史官，上稱先帝好佛之志，下爲夷狄作一象之頌，於義有疑焉。

因謨之疏，而作頌之議遂寢。按謨之上書或在後趙王度以前，亦持理在華夷之辯，然未請禁斷，如王度之言也。

成帝咸康五年七月，丞相王導薨，庾冰何充輔政。（庾字季堅。充字次道。）庾代帝作詔書令沙門宜跪拜王者。詔謂佛教乃方外之事，應通之於神明，得之於胸懷。豈方內所體，而當矯形骸，違常務，易禮典，棄名教，是吾所甚疑也。而何充素佞佛，乃與左右僕射等上書諫之。庾季堅又代下詔，謂不宜以殊俗參治，怪誕雜化，而卑高分定，乃體國之經也。何次道等復疏辯之。於是庾之議寢，沙門竟不致敬。（上見弘明集。）沙門致敬，乃夷俗與華人禮教衝突之一大事，以此次爲其開端。

蓋在成帝末年，王導逝世後，經康穆二代，南朝佛教，頗爲銷沉。（弘明集正誣論引周嵩奉佛事。嵩卒於明帝太寧二年。疑論所謂誣佛者亦在成帝世。）成康之際，竺法深支道林相繼隱迹東山，清談之風，因桓溫殷浩之北伐，朝廷清談者寖息。雖簡文專總萬機，殷浩參決朝政。（殷浩被廢東陽乃讀佛經，見世說。浩被廢遷東陽之信安，在今浙江衢州。）然清流名士多居東土。而以王羲之謝安爲之首。逸少永和中在會稽有終焉之志。謝安約於升平三年爲吳興太守。其致支遁書曰，「頃風流得意之事，殆爲都盡。終日戚戚，觸事惆悵。」及至哀帝，復崇佛法。深公道林，復莅京邑。雖留駐不久，然廢帝簡文之世，（簡文爲帝親臨聽經，見高僧傳五。）佛法清談復極爲時尚。溯自元明重名理，而潛遁見重。成帝之世清談消歇，而名僧東下，清流之中心乃在會稽一帶。及哀帝後，而佛法清言並盛於朝堂。由此而名僧名士中相互關係，益可見矣。至若孝武帝以後，則南方佛學受道安羅什之影響。晉末道安弟子慧遠，爲國之望，當於後論及之。

名士與佛學　西晉名士之佛學，今不能詳。東晉則士大夫頗見有佛教撰述。但世說文學篇云，

三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。諸人在下坐聽，皆云可通。支下坐，自共說，正當得兩，入三便亂。今義弟子雖傳，猶不盡得。

又云，

支道林許掾諸人共在會稽王齋頭，支爲法師，許爲都講。高逸沙門傳曰道林時講維摩詰經。支通一義，四坐莫不厭心。許送一難，衆人莫不忭舞。但共嗟咏二家之美，不辨其理之所在。

蓋當時人士側重淸談，一登龍門，身價十倍。佛理深微，一般學者未能具解。世說所言固美支公陳義之高，而名士之未能盡解佛理，亦可想見。當時人物精研佛典者，世說文學篇謂有殷浩。

殷中軍讀小品，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。嘗欲與支道林辯之，竟不得。今小品猶存。原注云，高逸沙門傳曰，殷浩能言名理，自以所有不逮。欲訪之於遁。遂邂逅不遇，深以爲恨。其爲名識賞重如此之至焉。語林曰，浩於佛經有所不了，故遣人迎林公。林乃虛懷欲往。王右軍駐之曰，淵源思致淵富，既未易爲敵。且己所不解，上人未必能通，縱復服從，亦名不益高。若佛脫不合，便喪十年所保，可不須往。林公亦以爲然，遂止。

文學篇又云，

殷中軍被廢徙東陽，大讀佛經，皆精解。唯至事數處不解。遇見一道人問所籤，便釋然。

則淵源於佛典名相，初亦未能了然。其所籤小品已不存，未悉亦悉關於名相否也。東晉名士，佛教著作，弘明集載有孫綽之喻道論。論信報應之有徵，言聖人無殺心，謂牟尼爲大孝，周孔卽佛，佛卽周孔，

而稱佛乃無爲而無不爲之教。其言曰，

夫佛也者，體道者也。道也者，導物者也。應感順通，無爲而無不爲者也。無爲故虛寂自然，無不爲故神化萬物。

弘明集又載郗超之奉法要，詳敍佛法之內容。其中於無我義仍指爲非身。於空義則頗與支道林相合。但當於後言之。

按史載晉哀帝雅好服食。終因中毒死，見晉書本紀。簡文帝見道士許邁，晉書孝武文李太后傳。又曾事清水道師王濮陽。尼傳道容傳。王羲之亦奉天師道。晉書本傳。而均優禮僧人。此固可見東晉佛道門戶之見不深，無大抵觸。實尤因當時名士好玄學，重清談，認佛法玄妙之極，而名僧風度又常領袖羣倫也。

第八章　釋道安

高僧與名僧　梁慧皎高僧傳序錄曰，「自前代所撰，多曰名僧。然名者本實之賓也。若實行潛光，則高而不名。寡德適時，則名而不高。」蓋名僧者和同風氣，依傍時代以步趨，往往只使佛法燦爛於當時。高僧者特立獨行，釋迦精神之所寄，每每能使教澤繼被於來世。至若高僧之特出者，則其德行，其學識，獨步一世，而又能爲釋教開闢一新世紀。然佛教全史上不數見也。郄嘉賓譽支道林，謂「數百年來紹明大法，使眞理不絕，一人而已。」其實東晉之初，能使佛教有獨立之建設，堅苦卓絕，眞能發揮佛陀之精神，而不全藉清談之浮華者，實在彌天釋道安法師。道安之在僧史，蓋幾可與於特出高僧之數矣。

釋道安生於晉永嘉六年，(三一二)卒於太元十年。(三八五)在其生前四年，竺法護在天水寺譯經。道安約與竺法深支道林同時。其生後於深公二十六歲，長於支公兩歲。其死時支卒已十九年，深公逝世亦已十年矣。在安公之出世，般若大品恰已譯出。在其幼時，永嘉名士相率渡江，佛教玄風，

亦漸南播，方支竺、野逸於東山，安公行化於河北。約當支竺重莅建業，安公將南下襄陽。及支竺遷神，安公西入長安，譯經孜孜不倦，以及命終。其風骨堅挺，弘法懇懃，非支竺二公所能望也。余故於東晉之際，特詳述關於道安事蹟，而以晉末佛教史實附焉。

綜論魏晉佛法興盛之原因　自漢通西域，佛教入華以來，其始持精靈報應之說，行齋戒祠祀之方。依傍方術之勢，以漸深入民間。漢末魏初，洛陽有寺。徐州廣陵許昌有寺。倉垣水南北二寺，亦當建於是時。漢人嚴浮調朱士行已出家為沙門。晉世洛中有寺四十二所，今可知者亦已及十。他處雖少可考見，然其時奉佛以求福祥，民間當更流行。而自漢末世亂，以至五胡之禍，民生凋敝，驗休咎報應，求福田饒益，當更為平民之風尚。後趙時安定人侯子光（御覽三七九引十六國春秋後趙錄作劉光。又法琳破邪論引傅奕云，後趙沙門張光等並皆反亂云，漢光當即劉光。）自稱佛太子，從大秦國來，當王小秦國，聚眾數千人於杜南山，稱大黃帝。（晉書一零六。）可見西晉佛教，在民間煽惑力已甚強。晉道恆釋駁論有曰，

且世有五橫，而沙門處其一焉。何以明之。乃大設方便，鼓動愚俗。一則誘喻，一則迫脅。云行惡必有累劫之殃，修善便有無窮之慶。論罪則有幽冥之伺，語福則有神明之祐。敦厲引導，勸行

人所不能行。逼強切勒，勉為人所不能為。

釋駁論雖東晉末葉所作。然據後漢書紀，禍福報應固早已爲佛法起信之要端。而亂世禍福，至無定軌，人民常存儌幸之心，占卜之術，易於動聽。竺佛圖澄者，道安之師也。其行化時，五胡之亂最烈，石勒殘暴，實爲流寇。澄憫念蒼生，以方術欣動二石，以報應之說戒其兇殺。蒙其益者十有八九。（語見僧傳。）於是中州晉胡，略皆奉佛。是則釋氏饒益即未驗於來生，而由澄公已有徵於今世。高僧傳詳述澄術之神異，又記其立寺八百九十三所，雖不盡可信，然佛教之傳播民間，報應而外，必亦藉方術以推進，此大法之所以興起於魏晉，原因一也。

西晉天下騷動，士人承漢末談論之風，三國曠達之習，何晏王弼之老莊，阮籍嵇康之荒放，均爲世所樂尚。約言析理，發明奇趣，此釋氏智慧之所以能弘也。祖尚浮虛，佯狂遁世，此僧徒出家之所以日衆也。故沙門支遁以具正始遺風，幾執名士界之牛耳。而東晉孫綽且以竺法護等七道人匹竹林七賢。至若貴人達官，浮沉亂世，或結名士以自眩，或禮佛陀以自慰，則尤古今之所同。（世說謂殷浩被黜，始看佛經。）晉時最重世族。西晉時阮瞻庾敳已與僧遊。東晉時王謝子弟常與沙門交友。史謂竺法汰北來未知

名，王領軍（王導之子名洽。）供養之，每與周旋，行來往名勝許，輒與俱。不得汰，便停車不行。因此名遂重。（見世說賞譽篇。按王洽卒於法汰到京之前，此當別一人事。）蓋世尚談客，飛沈出其指顧，榮辱定其一言。貴介子弟，依附風雅，常爲能談玄理之名俊，其賞譽僧人，亦固其所。此則佛法之興得助於魏晉之淸談，原因二也。

西晉初，郭欽上疏，謂魏初人寡，西北諸郡皆爲戎居。江統徙戎論，亦歷敍東漢前魏，氐羌雜居於關中，謂非我族類，其心必異，將爲禍滋蔓，暴害不測。當時晉帝未能用其忠言，遂召五胡之禍。而方中原異族錯居時，佛教本來自外域，信仰歸依，應早已被中國內地之戎狄。高僧傳佛圖澄傳曰，澄道化既行，民多奉佛，營造寺廟，相競出家，眞僞混淆，多生愆過。石虎下詔令中書料簡，詳議眞僞。中書令著作郎王度奏路曰，「夫王者郊祀天地，祭奉百神，載在祀典，禮有常饗。佛出西域，外國之神，功不施民，非天子諸華所應祠奉。往漢明感夢，初傳其道，唯聽西域人得立寺都邑，以奉其神，其漢人皆不得出家。魏承漢制，亦循前軌」云云。謂「宜斷趙人不得詣寺燒香禮拜。」中書王波亦同度所奏。石虎下書曰，「度議云佛是外國之神，非天子諸華所可宜奉。朕生自邊壤，忝當期運，君臨諸夏。至於饗祀，應兼從本俗。佛是戎神，正所應奉。」據此漢魏之後，西北戎狄雜居。西晉之世，胡人猖獗。於是中原華夷

之界漸泯，而外來之教益以風行，原因三也。

自漢以來，佛教之大事，一爲禪法，安世高譯之最多。道安注釋之甚勤。一爲般若，支讖竺叔蘭譯大小品，安公研講之最久。一爲竺法護之譯大乘經，道安爲之表張備至。而在兩晉之際，安公實爲佛教中心。初則北方有佛圖澄，道安從之受業。南如支道林，皆宗其理。（世說雅量篇注。）後則北方鳩摩羅什，遙欽風德，（見僧傳。）南方慧遠，實爲其弟子。蓋安法師於傳教譯經，於發明教理，於釐定佛規，於保存經典，均有甚大之功績。而其譯經之規模，及人材之培養，爲後來羅什作預備，則事尤重要。是則晉時佛教之興盛，奠定基礎，實由道安，原因四也。

竺佛圖澄　竺佛圖澄者，西域人也。高僧傳，謂本姓帛氏，（世說注引澄別傳曰，不知何許人。）似爲龜茲人。（近人如王靜安先生嘗引封氏聞見記所引光初五年碑而謂澄爲罽賓王子。胡適之先生曰據趙明誠金石錄二十所記，此碑原文，作「天竺大國附庸小國之元子也」合校聞見記各種板本庸字先誤爲賓字，而附字尚不誤。最後乃有人將附字改爲罽。故澄爲罽賓人本因字之訛誤也。）清眞務學，誦經數百萬言，善解文義。雖未讀此土儒史，而與諸學士論辯疑滯，皆闇若符契，無能屈者。自云再到罽賓，受誨名師。（釋老志云，少於烏萇國就羅漢入道。）志弘大法，善誦神咒。旣善方技，又解深經。於晉懷帝永嘉四年（三一〇）來適洛陽，欲立寺以亂不果。於石勒屯兵葛陂之歲，（三一一或三一二。）觀勒之殘暴，憫念蒼

生，欲以道化勒。乃仗策詣軍門，因大將郭黑略（黑亦作默。）見勒，大爲敬禮。及石虎在位，尤傾心事澄。曾下詔書曰，和尚國之大寶，榮爵不加，高祿不受，榮祿匪顧，何以旌德。從此以往，宜衣以綾錦，乘以雕輦。朝會之日，和尚升殿，常侍以下，悉助舉輿，太子諸公扶翼而上，主者唱大和尚，衆坐皆起，以彰其尊。又勑司空李農旦夕親問，太子諸公五日一朝，表朕敬焉。據高僧傳所載，澄常以道術欣動二石。（釋老志曰，劉曜時到襄國，後爲石勒所宗信，號爲大和尚，軍國規模，頗訪之，所言多驗。晉書載記謂冉閔亦訪於道士法饒，不驗被殺。）慈洽蒼生，拯救危苦，其弘法之盛，莫之與先。考其聲教所及，河北中州（此據僧傳。）之外，江南名僧，亦相欽敬。（支道林謂澄公以石虎爲海鷗鳥，見世說。）於石虎建武末年（即晉穆帝永和四年，三四八。）歲在戊申（晉書藝術傳作寅誤。）卒於鄴宮寺。澄風姿詳雅，講說之日，止標宗致，使始末文言昭然可了。佛調、須菩提等數十名僧，遠自天竺、康居，來受學。中土弟子之知名者，有法首、法祚、法常、法佐、僧慧、道進、道安、法雅、（又有法牙，或即法雅之誤耶。）法汰、法和、僧朗、（即泰山僧朗，水經注稱爲澄弟子。）安令首尼等。此中道進學通內外。法雅創立格義。法汰弘教江南。法和授徒西北。比丘尼傳，謂安令首尼，博覽羣籍，弘教頗力，（因其出家者二百餘人，又立寺五。）一時所宗，先亦從澄出家。水經注謂朗公少事佛圖澄，碩學淵通，尤明氣緯。而釋道安者，尤爲後來南北人望。其道地經序，嘆「師殞友折。」僧伽羅刹經序曰，「窮通不改其恬，非先師之故迹乎。」比丘大戒

序，謂至澄和上，戒律始多所正焉。而據四阿含暮抄序，安公以八九之年，曾自長安東省其先師寺廟。安公造詣極深，而於澄公深致眷念，亦必其學問德行之足感人也。然據史書（僧傳與晉書等。）澄公黨徒之衆，必常多爲其方術所歆動。雖其弟子頗多學人名僧，然道安法雅輩之博洽之文學，當非得之於佛圖澄。而澄之勢力所及，必更多在智識階級以外。二石崇佛甚至，（參考鄴中記敍其時奉佛之奢侈。）朝臣亦事佛起大塔，（僧傳，及御覽六五八佛圖澄傳曰，尚書張離張良家富，事佛起大塔。）鄴中佛寺可考者，亦有多所。（僧傳，晉書佛圖澄單道開等傳。）相豪爲六朝佛法重鎮，蓋始於佛圖澄之世。河北佛法之盛，亦起自澄和尙。而其弟子道安初亦在河北行化多年也。

道安年歷　高僧傳謂道安卒於晉太元十年二月八日，（即苻堅建元二十一年。）年七十二。（此據麗本。宋元明三本均無此四字。太平御覽卷六五五引高僧傳，及名僧傳抄，均有此四字。）此言不知何所本。然據中阿含經序，道安實約死於苻堅末年。（建元二十一年。）而道安作四阿含暮抄序，及毗婆沙序，均有「八九之年」（即年七十二歲。）之語。考其時約爲二經之出乃自建元十八年八月至十九年八月。二序之作，或均在建元十九年中，皆自言七十二歲。如安公死於二十一年二月，則實七十四歲。

僧傳謂安公先避難濩澤，遇竺法濟，支曇講。（僧傳曰，大陽竺法濟幷州支曇講陰持入經，道安從之受業。然據安公陰持入經序及道地經序，支曇講乃人名，幷州沙門

人。譯字不得作動字讀。而除持入經序，亦當言二沙門冒寇遠集，譯人不倦，遂與折槃暢蹸，遺茲注解，云云。安公實不能謂爲從之受業。頃之與法汰隱飛龍山。僧光一作先。道護亦在彼山。後又至太行恆山。且至武邑。年四十五復還冀部。其後石虎死，石遵請其入鄴。未久而石氏國亂，安公乃西去牽口山王屋女林山等語。慧皎似謂安公避難濩澤，隱居恆山，在石虎去世之前，實大訛誤。道安大十二門經序，言大十二門乃漢桓帝世安世高所出，安公所得之本，乃嘉禾七年在建鄴周司隸舍寫緘在篋匱，蓋二百年矣。祐錄六。查漢桓帝即位之初年，至石虎死年亦不過二百有二歲。如自吳嘉禾至石虎死時，則只百二十餘年。石虎死於晉永和五年，安公在濩澤至早亦在永和三年。而道地經序則謂在濩澤時「師殞友折。」按佛圖澄死於永和四年。則安在濩澤已在永和四年以後。又慧遠見安公於太行恆山，從之出家，時石虎已死，慧遠傳語。且當爲永和十年。說見後。又若還冀都後，石虎乃死，則永和五年安公僅年三十七歲，亦與還冀部年四十五之說不合。又據僧光傳，謂因石氏之亂，隱於飛龍山，後乃南遊，卒於襄陽。則石氏之亂，顯係石虎死後之亂。法和傳謂石氏之亂，率徒入蜀，乃指道安南趣襄陽時事，可證。故飛龍山隱居，濩澤避難，太行立寺，均當在石虎死後。而其所謂避難，實避冉閔之難也。按道地經序有「皇綱紀紐，玁狁猾夏，山左蕩沒，避難濩澤，」諸語。如指劉淵石勒亂河北，並執二帝事，則時安公年僅數歲。故所言係汎指東晉偏安後北方情形。

玆依上說，作安公年歷如左。

晉懷帝永嘉六年，（三一二）道安生於常山扶柳縣。

晉成帝咸康元年，（三三五）年二十四，石虎遷都於鄴，佛圖澄隨至鄴。其後道安入鄴師事澄。

晉穆帝永和五年，（三四九）年三十七，石遵請入居華林園。其後避難，疑先居濩澤，（晉縣，屬平陽郡。）後北往飛龍山。（一名封龍山。）

晉穆帝永和十年，（三五四）安公年四十二，慧遠就安公出家。時安公在太行恆山立寺。後應招至武邑。（晉郡。）

晉穆帝升平元年，（三五七）年四十五，還冀部，住受都寺。（冀部疑冀都之誤。按石虎時，冀州治於鄴。慕容儁平冉閔，冀州又徙理信都。安公未曾至信都。此云還冀部，疑即再至鄴都也。）疑此後又西適牽口山，（水經濁漳水篇白渠水出鈫口山，即此，在鄴西北。）又至王屋女林山。（一作女休或女機。應在王屋附近。又按濩澤與王屋甚近。僧傳述安公自濩澤、北至飛龍山，最後又至王屋，事雖可能。但依地望言之，則似由濩澤至王屋爲較合。今無確證。僅列石虎死事於前，餘均依僧傳所述次序。）復渡河居陸渾。（洛陽之南。）

晉哀帝興甯三年，（三六五）年五十三，慕容氏略河南，安公南投襄陽。（查僧傳及世說注均言事在慕容儁（原作俊）時。計

之，當在再前十餘年。與安公在襄陽十五年之說不合。又名僧傳抄云。安公在襄陽立檀溪寺，年五十二，疑係指其到襄陽時，五十二乃五十三之誤。

晉孝武帝太元四年（三七九）己卯年六十七時已在襄陽十有五載。祐錄八道安般若抄序。二月，苻丕克襄陽，道安遂赴長安。祐錄十一道安比丘大戒序云，歲在鶉火自襄陽至關右，見曇摩侍，令其譯比丘戒本，至冬乃訖。同卷關中近出尼壇文記云，太歲己卯，鶉尾之歲，十一月十一日，曇摩侍譯比丘尼戒本。蓋安公是年春末夏初，至長安，曇摩侍先譯比丘戒，至冬訖。又譯尼戒。惟據汪日楨超辰表計算，太元四年，歲星鶉首，上引二文所記歲尾均誤也。

晉孝武帝太元七年（三八二）壬午年七十一，八月東赴鄴覲佛圖澄寺廟。明年毗婆沙譯出，道安作序，有八九之年之語。

晉孝武帝太元之十年（三八五）二月八日，卒於長安，年七十四。八月苻堅被殺，即秦建元二十一年也。安公卒年月日，祐錄僧傳及名僧傳抄均同。胡適先生曰，道安死時，不應在二月八日。蓋祐錄十僧伽羅剎集經後記云此經於建元二十年十一月三十日譯訖，「秦言未精。沙門釋道安朝賢趙文業研覈理趣，每存妙書，遂至留連至二十一年二月九日方訖。」—此記明說二月九日，而不言道安之死。倘安卒於二月八日，豈得不提及。此可疑之點一。又祐錄九，道安增一阿含序云，「歲在甲申建元二十夏出至來年春乃訖。……余與法和共考正

之，僧略僧茂助校漏失，四十日乃訖。」此似謂經於二十一年春譯訖後，安公等校定，又經四十日則自正月初一起算，校定完畢已在二月八日之後。此可疑之點二。據此二證，安公之死，當在二月八日以後也。按二月八日爲佛教聖日之一，道安死時祐錄等均載其瑞相。疑後人故神其說，遂以此日爲其入滅之時。

道安居河北　釋道安，本姓衛氏，常山扶柳人也。扶柳晉書地理志屬安平國。名僧傳抄，道安傳，云，諸僞秦書並云常山扶柳人也。又比丘尼傳，智賢尼，姓趙，常山人也。父珍，扶柳縣令。賢出家後，太守杜霸因篤信黃老，憎疾釋種，符下諸寺，尅日簡汰云云，常山扶柳一帶，已稱有諸寺，則其地佛法已興。又晉書載記石季龍納諸比丘尼有姿色者，與其交褻，而殺之。是亦當時河北已有尼之證。家世英儒。高僧傳。嬰世亂。名僧傳抄。早失覆蔭。僧傳。蓋安公生於永嘉之世，大河以北，疊遭兵禍，故其陰持入經序祐錄六。云，「生逢百罹」也。幼爲外兄孔氏所養，年七歲，讀書再覽能誦，鄉鄰嗟異。至年十二，世說雅量篇注引安和上傳曰，年十二作沙門。珠林彌勒部引作十三。出家。神性聰敏，而形貌甚陋，不爲師之所重。驅役田舍，至於三年，執勤就勞，曾無怨色。篤性精進，齋戒無闕。數歲之後，方啓師求經。師與辯意經一卷，即辯意長者經。祐錄三云，安公入失譯。參看開元錄，北魏法場傳。可五千言。安齎經入田，因息就覽，暮歸以經還師，更求餘者。師曰，昨經未讀，今復求耶。答曰，即已闇誦。師雖異之，而未信也。復與成具光明經一卷，漢支曜譯。減一萬言。齎之如初，暮復還師。執經覆之，不差一字。師大驚嗟，而敬異之。後爲受具戒，恣其遊學。至鄴入中寺，遇佛圖澄。澄見而嗟歎，與語

終日。衆見形貌不稱，咸共輕怪。澄曰，「此人遠識，非爾儔也。」因事澄爲師。澄講，安每覆述，衆未之愜。咸言須待後次，當難殺崑崙子。卽安後更覆講，疑難鋒起，安挫銳解紛，行有餘力。時人語曰，「漆道人，驚四鄰。」（上見僧傳。）

按石虎於晉成帝咸康元年（三三五）遷都於鄴。道安約二十四歲。以佛圖澄之弟子所學言之，則澄之學，仍爲般若方等。安公曾讀支曜之成具光明經。自言中山支和山寫放光至中山。（祐錄七。）又爲慧遠講般若。則其於漢末以來洛陽倉垣所傳之佛學，已備加研尋。而其漸備經敍（祐錄九原題未詳作者，但按其文體，及所記事，決爲安公手筆。）云，在鄴得見博學道士帛法巨。此應卽在天水爲竺法護筆受者。（祐錄七。）並言遇涼州二道士，皆博學，以經法爲意。（二人姓名文有訛字，不可考。）其一人名「彥」，曾言及護公所出經，則二人疑亦爲護公之徒。敍又云，得光讚一卷。則其在河北，已注意及竺法護所傳之大乘經矣。其在濩澤，見大陽（一作太陽，誤。大陽晉屬河東郡，今山西平陸縣境。）竺法濟，幷州雁門支曇講，與折槃暢礙，作陰持入經注。又與支曇講鄴都沙門竺僧輔注道地經。又冀州沙門竺道護，於東垣界得大十二門經，送至濩澤。安公爲之銓次作注。三經均安世高所譯之禪經。此外安般守意人本欲生十二門等之經，均有關禪數，世高所譯，安公各爲之作注。疑

均在河北。則安公早年學問，特有得於安世高之禪法也。（按與安共在飛龍山之僧光。遊想巖壑，得志禪慧，安公居山，想亦行禪法。）

道安在河北，已有令譽。（僧傳曰，安於太行恆山立寺，改服從化者，中分河北。）武邑太守盧歆，聞安清秀，使沙門敏見苦要之。安辭不獲免，乃受請開講。名實既符，道俗欣慕。彭城王石遵即位，遣中使竺昌蒲請入華林園。而其在受都寺，則已徒衆數百。觀乎安公南下，從行之衆，僧傳所言，並未嘗過於揄揚。蓋安公內外俱贍，恰逢世亂。其在河北，移居九次，其顛沛流離不遑寧處之情，可以想見。然其齋講不斷，注經甚勤，比較同時潛遁剡東，悠然自得之竺道潛支遁，其以道自任，堅苦卓絕，實已截然殊塗矣。又道安在飛龍山與僧光（一作先。）道護（已見前。）竺法汰同遊。僧光冀州人，少遇道安，臨別相謂曰，若俱長大，勿忘同遊。後值石氏之亂，隱於飛龍山，安往從之。相會欣喜，謂昔誓始從。

因共披文屬思，新悟尤多。安曰，先舊格義，於理多違。光曰，且當分析逍遙，何容是非先達。安曰，弘贊理教，且令允愜，法鼓競鳴，何先何後。（上見高僧傳。）

格義乃竺法雅創立，以外書比擬內學之法。道安法汰舊所同用。（見竺法雅傳。）及至飛龍山時，安公已有新悟，知弘贊理教，附會外書，（如莊老等。）則不能允愜。而僧光謂先達不可非議，仍主拘守舊法。二人精神迴

然不同。卽在同時，竺法深優游講席，或暢方等，或釋老莊，（僧傳語。）支道林尤以善莊子見賞。比之安公反對格義，志在弘贊眞實教理，其不依傍時流，爲佛教謀獨立之建樹，則尤與竺支等截然殊塗也。

道安南行分張徒衆　安公於冉閔亂後潛遁山澤多年，後復渡河居陸渾，山棲木食修學。魏志管寧傳，胡昭先在常山講學，後遁居陸渾。水經伊水篇注云，尋郭文之故居，訪胡昭之遺像。（郭文，字文學，見晉書隱逸傳。文奉佛，見弘明集，宗炳難白黑論。）則此山原係高人隱居之地。道安偕其徒衆，或居此積年。至晉哀帝興寧三年（三六五）慕容恪略河南，晉將陳祐率衆奔陸渾。（晉書百十一。）道安當因此率其徒衆南奔。（僧傳謂有四百餘人。）世說賞譽篇注引車頻秦書曰，

釋道安爲慕容晉（沈寶硏本作俊，按均非是。）所掠，欲投襄陽。行至新野，集衆議曰，今遭凶年，不依國主，則法事難舉。（高僧傳多「又教化之體，宜令廣布」九字。）乃（沈本作仍。）分僧衆，使竺法汰詣揚州，曰，「彼多君子，上勝可投。」法汰遂渡江至揚土焉。

高僧傳慧遠傳云，

後隨安公南遊樊沔。僞秦建元九年，（實爲建元十四年。）秦將苻丕寇斥襄陽，道安爲朱序所拘，不能得去。

乃分張徒衆，各隨所之。臨路諸長德皆被誨約，遠不蒙一言。遠乃跪曰，「獨無訓勖，懼非人例。」安曰，「如汝者，豈復相憂。」遠於是與弟子數十人，南適荊州，住上明寺。

據此則安法師分張徒衆前後二次，一在新野，一在襄陽。於危難之際，（僧傳敍安南行渡河，值雷雨逢林伯升事，頗怪誕。據習鑿齒與謝安書，謂安法師無變化伎術可以惑人。則此等事卽確，亦不過偶然之符合，非法師有意眩惑也。）因勢利導，使教化廣布。用心之深，殊可欽仰。比之遭逢世亂，嘉遁山澤，其在佛教推行上之影響，實不啻天壤。冀州沙門竺道護，隱於飛龍山。僧傳云，

與安等相遇，乃共言曰，「居靜離俗，每欲匡正大法。豈可獨步山門，使法輪輟軫。宜各隨力所被，以報佛恩。」衆僉曰，「善。」遂各行化，後不知所終。

則安公在河北飛龍山時，早已有分地行化之決心。而共相贊成其弘願，則有同居之道護、僧光、法汰也。茲故於道安使教化廣被之偉蹟，綜述之如下。

高僧傳僧光傳云，

光乃與安汰等（麗本作汰等。宋元明宮本均作安汰等。）南遊晉平，（平字疑係土字。）講道弘化，後還襄陽，遇疾而卒。

僧光蓋亦與道安法汰南下至襄陽後，曾在他處行化，後還卒於襄陽。僧傳又謂竺道護與光等

在飛龍山，後各行化，不知所終。（已見上引。）則護或亦同行南下，而亦爲安公所分徒衆之一人也。（按與安共在濩澤有竺法濟，而高僧傳竺道潛傳，剡東有竺法濟，作高逸沙門傳。如爲同一人，則亦南下行化者之一。）

安公同學又有竺法朗，京兆人。少遊學長安，蔬食布衣，志耽人外。後居太山，與隱士張忠（字巨和，晉書有傳。）遊處。於金輿谷琨瑞山（僧傳作崑崙山，此據水經濟水注。）設立精舍，聞風而造者百有餘人。前秦苻堅，後秦姚興，燕主慕容德，均加欽敬。後人遂呼金輿谷爲朗公谷。後卒於山中，年八十有五。按僧傳謂朗公以僞秦皇始元年（三五一）移卜泰山，是年適值冉閔與石祇相殘。其前一年石鑒死，再前一年石遵死。安公蓋於石遵在位之後離鄴。竺法朗之東趣泰山時，亦相去不遠。又高僧傳法和傳云，

後於金輿谷設會，與安公共登山嶺，極目周睇。既而悲曰：「此山高聳，遊望者多，一從此化，竟測何之。」安曰：「法師持心有在，何懼後生。若慧心不萌，斯可悲矣。」

金輿谷之會，在道安法和居長安之時。（按太元四年冬曇摩侍譯戒本訖，安公爲之作序。太元七年後安譯經極忙。此會應在太元五六年時。）其東下或應朗公之招請。若然，則法朗雖非相偕南行之一人，但其與安公隨方行化，聲氣相通也。

釋法和，滎陽人。少與安公同學。（法和應係師佛圖澄，應姓竺。但祐錄九晉道慈中阿含序亦稱爲冀州道人釋法和。實依安公意改姓釋。冀州道人者，和原遊學河北也。）以恭

讓知名。善能標明論總，解悟疑滯。隨安公南行至新野。安使其入蜀。並曰，山水可以修閑。（見道安傳。）僧傳曰，

因石氏之亂，率徒入蜀。巴漢之士，慕德成羣。聞襄陽陷沒，自蜀入關，住陽平寺。

法和蓋係聞襄陽陷沒，安公至長安，故亦入關。其後佐安釋經，（僧傳本傳。）直至安公歿後，猶東下洛陽，與僧伽提婆修改昔所出經。（祐錄九中阿含序。）及姚興在關中弘法，法和乃復入關。（僧傳僧伽提婆傳。）鳩摩羅什曾作頌贈之。（羅什傳。）後晉王姚緒請居蒲坂，年八十卒於彼處。（見本傳。）

綜觀僧傳，法和以前，蜀中少聞佛法。東晉時益州名僧，多爲道安徒黨。法和以外，有曇翼，慧持。曇翼，姓姚，羌人或云冀州人。年十六出家，事安公爲師。隨至襄陽，會長沙太守滕含之（晉書滕修傳，子含，但未言其爲長沙太守。麗本作騰含，無之字。宋元明本滕含之，名僧傳抄作長沙太守荊州勝舍，珠林彌陀部一作滕畯。）於江陵舍宅立長沙寺。告安求一僧爲綱領。安謂翼曰，「荊楚士庶，始欲歸宗。（高僧傳作師宗，此據名僧傳抄。）成其化者，非爾而誰。」翼遂南下。後遭苻丕寇亂，（高僧傳謂係丘賊之亂。按丘沈之亂，在西晉時。傳言實誤。今從珠林伽藍篇引宣律師感應記所載。參看慧徽傳。）江陵闔邑，避難上明。（江陵之西，在大江之南。）翼又於此造東西二寺。（僧傳只言造東寺。此據珠林伽藍篇。）至唐時稱爲中土大寺之一。翼曾西遊蜀部，益州刺史毛璩重之。（名僧傳抄敘翼至蜀在居荊州之前。立寺上明之後。）

高僧傳敘翼遊蜀於居襄陽之前。但毛璩實在苻堅淝水戰後爲益州刺史。時釋慧持（遠公之弟，安公弟子，以隆安二年入蜀。）亦至蜀。毛璩亦相崇挹，卒於蜀中。僧傳謂翼在江陵感得佛像，有罽賓禪師僧伽難陀識謂爲阿育王所造，此罽賓僧人，蓋自蜀至荊州。按晉世，涼州與江南交通，常經益部。故西域僧人頗止蜀中。此亦晉以後，蜀士佛教興盛之原因。然道安徒衆開創之功，亦不可沒也。

安公使其徒衆傳教四方之最知名者，爲竺法汰。東莞人。少與安同學。與道安避難，行至新野。安分張徒衆，命汰下京。臨別謂安曰，「法師儀軌西北，下座弘教東南。江湖道術，此焉相忘矣。至於高會淨國，當期之歲寒耳。」於是分手泣涕而別。乃與弟子曇壹曇貳等四十餘人，沿沔（諸本俱作江，此依元本。）東下。遇疾停陽口。（水經沔水注揚水又北注於沔謂之揚口。）時桓豁鎭荊州，（僧傳汰傳作桓溫。但安公到襄陽時，桓溫已去。道安傳亦只言及桓朗子，豁字朗子。）遣使要過，供事湯藥。安公又遣弟子慧遠下荊問疾。後汰使弟子曇壹與道恆辯心無義，遠公亦在座，事見下章。汰後下都，止瓦官寺。晉簡文帝深相敬重，請講放光經，開題大會，帝親臨幸。王侯公卿，莫不畢集。流名四遠，士庶成羣。汰撰有義疏，並與郄超書，辯本無義。太元十二年，六十八歲，卒於建業。弟子曇壹曇貳，並博綜經義，又善老易。弟子竺道壹立幻化義，亦詳下章。晉宋間名僧竺道生，大明涅槃理趣，在佛教史上

起一壯闊波瀾。亦爲汰公弟子。是則孝武詔書云，汰法師「道播八方，澤流後裔，」（上多採僧傳。）實非空譽也。然汰公行道江南，固亦道安之所遺也。

荆襄佛教之盛，蓋亦始於道安。道安居襄陽，從之者數百。中有竺僧輔，曇翼，法遇，曇徽，慧遠，慧持，慧永，等。至晉太元二年（三七七）桓豁表朱序爲梁州刺史，鎭襄陽。豁旋卒，桓冲繼之。以秦人強盛，奏自江陵徙鎭上明。（通鑑。）據名僧傳抄法遇傳云，太元三年，（原文作二年，茲依通鑑改。）秦苻丕（原本作寺荷本，三字均誤。）圍襄陽，與曇徽（原作徵。）曇翼（翼下江陵，似在苻丕圍襄陽之前，如上文所述。）慧遠（原文作遠惠。）等下集江陵長沙寺。（原文作等。）據高僧傳，慧遠傳，苻丕寇襄陽，道安爲太守朱序所拘，（謂留止不聽去也。）乃分張徒衆。因是法遇等南下。其曾住長沙寺者，曇翼法遇曇戒。其在上明東寺者，竺僧輔曇徽慧遠慧持（依珠林伽藍篇所載，上明東寺，本爲長沙寺僧避寇而立。）釋慧永先已東下，止於匡廬。慧遠與弟慧持後亦停留廬阜，而遠公尤爲晉末僧伽之重鎭。道安法師分張徒衆之流澤廣且久也。（慧遠事待下詳。）

道安居襄陽 安公既達襄陽，（三六五）居白馬寺，後移檀溪寺。時征西將軍桓朗子鎭江陵。（桓豁興寧三年領荆州刺史。（三六五））要安暫往。及朱序西鎭，復請還襄陽。（三七七）後二年（三七九）苻丕陷襄陽，安乃西

入關。計居襄陽十有五載。其時適值北方秦燕交兵，無暇南圖。荊襄得以少安。法師乃釐訂經典，作爲目錄。歲講放光經兩遍，其般若諸注疏，當均作於此時。其答法汰難二卷，答法將難一卷，（祐錄陸澄法論目錄。）想均居襄與友人往返議論書札。得賢豪施助，造塔鑄像。其制定僧衆規條，想亦在此時。故其聲望日隆。秦主苻堅，涼州刺史楊弘忠，晉孝武帝，郗超，均自遠饟遺。而襄陽名人習鑿齒，極爲傾倒，先已致書通好。（書載弘明集中。僧傳云，習見安稱云，四海習鑿齒。安曰，彌天釋道安。（詳見金樓子）按習與安書有曰，「弟子聞天不終朝而雨六合者，彌天之雲也。弘淵源以潤八極者，四大之流也。」云云。僧傳故事，疑本由此文演化而成。）後復與謝安書（見高僧傳。）曰，

來此見釋道安，故是遠勝，非常道士。師徒數百，齋講不倦。無變化技術可以惑常人之耳目。無重威大勢可以整羣小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬。洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。其人理懷簡衷，多所博涉。內外羣書，略皆徧覩。陰陽算數，亦皆能通。佛經妙義，故所游刃。作義乃似法蘭（依麗本餘本作簡）法道。（不悉何人）恨足下不同日而見。其亦每言思得一敘。

法師博學多識，（傳記其在長安識魯襄公鼎，及新莽嘉量。按石勒時，亦曾掘得王莽權石，見晉書。）神解佳妙，並以才辯文學著稱。（傳曰，長安中衣冠子弟爲詩賦者，皆依附致書。）其弘道之毅力大願，疊經禍亂，不移素抱。其道德足以感人，故其衆中師徒，肅肅自相尊敬。世說

雅量篇云，（並見僧傳。）郄嘉賓欽崇釋道安德問，餉米千斛，修書累紙，意寄殷勤。道安答直云，損米愈覺有待之爲煩。其襟懷遠大，獨立自尊，異於常人矣。

釋法師在荆襄，功蹟遠逾其在河北時代，而尤爲重要者，則（一）經典之整理，（二）戒規之確立，（三）彌勒淨土之信仰。茲特於下分敍之。

經典之整理 祐錄道安傳有曰，

初經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱沒未通。每至講說，唯敍大意，轉讀而已。安窮覽經典，鉤深致遠，其所注般若道行密迹安般諸經，並尋文比句，爲起盡之義，及析疑甄解，凡二十二卷。序致淵富，妙盡玄旨，條貫既序，文理會通，經義克明，自安始也。

按佛經舊譯，不獨時有謬誤。而西方文體本與中土不同。一原文往往簡略，句中字有缺省，在西文已成習慣，譯爲中文，則極難了解。一語既簡略，而名辭又晦澀，譯爲華文，往往不知其所指。此均安公所謂「每至滯句，首尾隱沒」也。（祐錄八般若抄序。）一佛經行文，譬如剝蕉，章句層疊，而意義前後殊異。但驟觀之，

似全重複但含義隨文確有進展。讀者乃不能不合前後，以求其全旨。故經頗有「辭句複質，首尾互隱」者。祐錄五安公注經錄中語。一西文文句，常前後倒裝，此安公所謂「胡語盡倒」，般若抄序。支道林所謂「須筌次事宗，倒其首尾」也。夫舊譯間甚朴質，而多有謬誤。讀之者如不悉原文，其研求方法，只能在譯本中，「尋文比句」，前後比較，以求其名相之含義，與全書之意義。文句比較之功夫愈多，則其意義之隱沒者愈加顯著。安公窮覽經典，其尋文比句功夫最深，乃能鉤深致遠。既通其滯文，乃能「析疑」。安公作放光析疑略及析疑准。既窺其隱義，乃加「甄解」。安有密迹持心二經甄解。既了其全旨，乃能作經科判。安公曾作「放光起盡解」疑係分段標其起訖，而說明其要旨也。參看下第十五章注疏條。

讀經既須博覽，故安公於經典之搜集，頗爲努力。在河北時，竺道護送來十二門經，又得光讚一品。在襄陽，慧常於涼州遠道送光讚漸備首楞嚴須賴四經。道安所見既多，研尋甚勤。集衆經自漢光和已來，迄晉寧康（三七四）原文誤作康寧。二年，作綜理衆經目錄一卷。按後人作目錄時，每有前人目錄爲依據，故雖未見其經，亦可列入目中。但道安則似毫無憑藉。所謂漢錄朱士行錄等均非眞。支愍度錄雖在前，然安公必未得見。故必須目見經本，乃可入錄。祐錄所引安公語中，未曾經閱而仍書錄者。故安公注經錄祐錄五。云，「遇殘出殘，遇全出全」。蓋謂經無論

殘缺，必須過目，乃以入錄。若僅據耳聞，則所不取。故曰「安公校閱羣經，詮錄傳譯。」（僧傳安清傳語。）此可見法師治學之勤勞而且謹嚴也。

又祐錄卷十五曰，

> 自漢魏迄晉，經來稍多。而傳經之人名字弗說。後人追尋，莫測年代。安乃總集名目，表其時人。詮品新舊，撰為經錄。衆經有據，實由其功。

古人寫經，多失譯人名字。安公考定，其法有二。（一）廣求寫本，每逢同經，此一寫本缺失譯人，他本或有載之者。而此等記載往往係譯經時所書，常詳譯人年月，所謂出經記是也。安公根據此項記載，乃「總集名目，表其時人。」（二）若寫本均缺記載，則安公校閱全文，比校諸經辭體，以定其譯人。故祐錄十三支讖傳曰，

> 又有阿閦世王寶積等十餘部，以歲久無錄。安公校練古今，精尋文體，云似讖所出。

安公校閱羣經，精尋文體，而於每人譯經之良窳，於錄中間加以詳定。至若各本無記錄，又難辨其文體，譯人缺失，無由考定，則安公特列一失譯錄。而失譯之本，按其文辭，知甚古遠，或辨為涼州關

中所出，法師乃於此等總爲一古異經，涼土異經，關中異經等三錄。其辨爲僞造者，則列入僞經錄。此又均可見安公考定之方法謹嚴也。而安公校閱羣經，知古今往往有同一原本，中國有兩次或多次翻譯，如四十二章經有漢譯有吳譯，若缺失譯人，則易致張冠李戴。安公於此等經，似每注明其經之第一句，以備後人有所遵循。如祐錄七首楞嚴經注序曰，

安公經錄云，中平二年十二月八日支讖所出。其經首略「如是我聞」，唯稱「佛在王舍城靈鳥頂山中。」

此又可窺安公作錄之謹嚴也。

按安錄之外，支愍度亦曾作目錄。祐錄二，稱爲晉惠帝時沙門。僧傳言其在晉成帝世。則其經錄，顯較安公稍早。按祐錄二曰，

爰自安公始述名錄，銓品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴斯人。

祐錄所引之舊錄即支錄。（說見前。）但其銓品標列，想不能如安法師之謹嚴完備，故僧祐曰始也。

溯自吳支謙有合微密持經之作，至支愍度亦編合本。（通常呼曰會譯，此依陳寅恪先生。）支謙讀舊譯佛經，每恨

其朴質，且多胡音，因是或修改前人之作，或另行翻譯，故甚注意古今出經之異同，乃創合本之法，此前已詳言之。（見上第五章。）支愍度能爲羣經作錄，亦係所見經卷已多，校閱異譯，深慨然於其異同參差之大，遂亦集成首楞嚴與維摩詰兩經之合本。其首楞嚴用（一）支讖本，（二）支謙所修改之支讖本，（三）支法護本，（四）竺叔蘭本。祐錄七載其合首楞嚴經記中有曰，

求之於義，互相發明。披尋三部，勞而難兼。欲令學者，即得其對。今以越（謙亦名越。）所定者爲母，護所出爲子，蘭所譯者繫之。其所無者，輒於其位記而別之。或有文義皆同，或有義同而文有小小增減不足重者，亦混以爲同。雖無益於大趣，分部章句，差見可耳。

維摩經有支謙，法護，法蘭三本。祐錄八載支氏合維摩經序云，「余是以兩令相附。以明（支謙字恭明。）所出爲本，以蘭所出爲子。（蘭字上疑脫護字。祐錄二亦云支氏合支謙法護叔蘭三本爲一部。）令尋之者，瞻上視下，讀彼案此，足以釋乖迂之勞。」愍度蓋深知合本之益。但愍度既得讀支謙之書，其製合本當係取法於謙也。

安法師博覽羣籍，詮品新舊之異同，而尤留心般若諸譯之出入。按安撰有合放光光讚隨略解，書久佚失。祐錄七雖載其序文，然其中又未言及製作體裁。但祐錄七支愍度合首楞嚴經記內，有子

注云，

三經謝敷合注，共四卷。

據祐錄二支愍度合首楞嚴經，有八卷，注云，或爲五卷。按謝慶緒年代晚於愍度。所謂三經謝敷合注，共四卷者，必係謝依支氏合本由比校而得其旨，乃爲作注。其僅四卷者，必係節抄愍度之書，每段摘錄數字，記其起訖，故卷數較少也。安公所作之合放光光讚隨略解，雖無由知其內容，但想係合放光光讚二經逐品比校，（但未必抄列二經全文。）而隨文爲之略解，則其性質應與謝慶緒之書，略相似。此均合本之支裔也。又祐錄八載支道林大小品對比要鈔序，此鈔乃取放光道行二般若，節錄文辭，而對比排列。雖爲抄經，亦係合本，則又會譯之別開生面者也。

戒規之確立　道安在襄陽，深感戒律傳來之不全。祐錄載其在襄陽所作漸備經序有曰，

云有五百戒，不知何以不至。此乃最急。四部不具，於大化有所闕。

其比丘大戒序曰，

大法東流，其日未遠。我之諸師，始秦（此字疑誤）受戒，又乏譯人，考校者尠。先人所傳，相承謂是。至澄

和上，多所正焉。余昔在鄴，少習其事，未及檢戒，遂遇世亂。

比丘尼戒本序（祐錄此序題爲未詳作者。但審其文實道安作。）曰，

法汰頃年鄙當世爲人師處一大域，而坐視令無一部僧法，推求出之，竟不能具。

東晉中葉道安法汰諸人，均努力尋求戒律。釋法顯因此而西行。比丘尼戒本序作者（即道安）自云，

吾昔得大露精比丘尼戒，而錯得其藥方一柙，持之自隨二十餘年，無人傳譯。近欲參出，殊非尼戒。方知不相開通，至於此也。

道安在襄陽，有僧衆數百，（見上引習鑿齒與謝安書。漸備經序云，襄陽時齊僧有三百人。）自須制定威儀，備可節度。其立三例，或在此時。高僧傳曰，

安既德爲物宗，學兼三藏，所制僧尼軌範，佛法憲章，條爲三例，一曰行香定座上經上講之法，二曰常日六時行道飲食唱時法，三曰佈薩差使悔過等法。天下寺舍，遂則而從之。

安公三例，諸書未見明解。法苑珠林明讚部有曰，

又昔時有道安法師集製三科上經上講布薩等。先賢立制，不墜於地。天下法則，人皆習行。

又祐錄十二載有法苑原始集目錄，其中第六爲經唄導師集。此集末二項曰，

　導師緣記第二十，

　安法師法集舊製三科第二十一，

據此安公所制三科上經上講布薩等，均唱梵唄。珠林說聽篇儀式部，引三千威儀經，言及上高座讀經，應卽「上經」，亦卽上高座轉讀之法。彼經中有曰，

　坐有五事，一當正法衣安坐，二楗椎聲絕當先讚偈唄，三當隨因緣讀。（下略）

是於轉讀之前，當先唱梵唄。僧傳法平傳，謂宋初法平與弟法等，均善轉讀。

　後東安嚴公（慧嚴）發講，等作三契經竟。嚴徐動麈尾曰，「如此讀經，亦不減發講，」遂散席。明更開題。議者以爲韜成之道也。

是則講經之先，例應轉讀也。又僧傳唱導篇論曰，

　昔佛法初傳，於時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啓悟，乃別請宿德，升座說法，或雜序因緣，或傍引譬喩。其後廬山釋慧遠，道業貞華，風才秀發。每至齋集，輒自升高座，躬爲

導首，廣明三世因果，卻辯一齋大意，後代傳受，遂成永則。是則中宵行道，請宿德說法，警衆爲唱導之原始。而亦後世懺文之先聲也。道安六時行道，或已有唱導之事。其後慧遠乃行其法也。按上引法苑原始集安公三科，在經唄導師集中，而且列於導師緣記之後，則三科似亦與唱導有關也。

在安公晚年，戒律漸至。所得戒本，多與安公有關。玆列於下，

曇摩侍之十誦戒本，道安據之考前常行之戒，知其多謬。

在得此戒前，安公從武遂法潛得一部戒，規矩與侍戒同。

竺曇無蘭於廬山中竺僧舒許得戒一部，亦與侍戒同。（不悉與法潛戒同是一書否。）

僧純曇充於拘夷（龜玆）得尼戒，道安曾見之。（此據尼戒序，序實道安作。）

覓歷出五百比丘尼戒，爲支遁法汰所攻擊，此在得僧純戒以前。

法汰曾令外國人出尼戒，少許復不足，此亦在僧純得戒以前。

惠常涼州得五百戒，此亦在前。（此均見祐錄十一。）

鼻奈耶律，道安在長安時譯，此係十誦廣律，廣律之譯始於此。（有序。）

道安尋求律戒，其努力誠可欽佩矣。迨不久羅什來華，大出律藏，從此天下僧人儀範，有所遵循，不必卽仍行安公之制也。

安法師三科，雖不知流行至何時代。但其制定僧人姓氏，則千五百年來猶遵其法度。安僧傳曰，

初魏晉沙門依師爲姓，故姓各不同。安以爲大師之本，莫尊釋迦，乃以釋命氏。後獲增一阿含，「果稱四河入海，無復河名，四姓爲沙門，皆稱釋種。」旣懸與經符，遂爲永式。（增一係安公在長安時譯。）

又法遇傳（亦見名僧傳抄。）云，

後襄陽被寇，遇乃避地東下，止江陵長沙寺。講說衆經，受業者四百餘人。時一僧飲酒，廢夕燒香，遇止罰而不遣。安公遙聞之，以竹筒盛一荊子，手自緘封，題以寄遇。遇開封見杖，卽曰，「此由飲酒僧也。我訓領不勤，遠貽憂賜」，卽命維那鳴槌（名僧傳抄作磬。）集衆，以杖筒置香橙上，行香畢。遇乃起出衆前，向筒致敬。於是伏地，命維那行杖三下，內杖筒中。垂淚自責。時境內道俗，莫不歎息。因之厲業者甚衆。旣而與慧遠書曰，「吾人微闇短，不能率衆，和尙雖隔在異域，猶遠垂

憂念，吾罪深矣。」

按其時釋和尚在長安苻秦所都，故言隔在異域。法遇少時，任性誇誕，傍若無人。及與安公相值，忽然信伏。後雖師在遠方，猶極虔敬。則和尚威德感人至深且切也。

彌勒淨土之信仰　慧皎道安傳曰，

安每與弟子法遇等（名僧傳抄等字下有「以人」二字，乃「八人」之誤。）於彌勒前立誓願生兜率。

竺僧輔（道安之友人。）傳曰，

後憩荊州上明寺，單蔬自節，禮懺翹勤，誓生兜率。

曇戒傳曰，

後篤疾，常誦彌勒佛名，不輟口。弟子智生侍疾，問何不願生安養。戒曰，「吾與和尚等八人同願生兜率，和尚及道願等皆已往生，吾未得去，是故有願耳。」言畢，即有光照於身，容貌更悅，遂奄爾遷化，春秋七十，仍葬安公墓右。（戒南陽人，嘗在襄陽為安公弟子。名僧傳抄曰，後與安同憩長安太后寺。）

道安與僧輔法遇曇戒道願等八人，立誓往生兜率，必在襄陽。蓋法遇於苻秦取襄陽，即與其師別也。

據樂邦文類載遵式往生西方略傳序，稱安公有往生論六卷，唐懷感亦引及道安淨土論。但古今目錄均未著錄。苻堅曾送結珠彌勒像至襄陽。僧傳云，送像五尊。又謂安在襄陽造銅佛像，廣弘明集載有蘇還晉襄陽丈六金像序，疑代安公作。傳並言時有一外國銅像，其髻中得舍利。又珠林敬佛篇言，道安造彌陀像一軀，敘事顯出附會，不可信。如言像上銘云，太元十九年造。但其時安公已卒於長安矣。或亦知其特崇彌勒。彌勒經典，在安公以前，已有譯出。據祐錄，知安錄載有竺法護譯之彌勒成佛經，彌勒菩薩本願經，失譯彌勒經，彌勒當來生經。又據高僧傳，道安第一次所讀之經爲辯意經。而現存之北魏法場譯之辯意長者經之末，有彌勒佛授決云云。彌勒受記於釋迦，留住爲世間決疑。道安每與弟子法遇道願曇戒等於彌勒前立誓願生兜率。而安公之願生兜率天宮，目的亦在決疑。故僧叡安公弟子。維摩序有曰，

先匠所以輟章遐慨，思決言於彌勒者，良在此也。

安公僧迦羅剎經序文，載僧伽羅剎死後與彌勒大士高談。其婆須蜜經序亦謂婆須蜜集此經已，入三昧定，如彈指頃，神升兜率，與彌勒等集乎一堂。且曰，

對揚權智，賢聖默然，洋洋盈耳，不亦樂乎。

而此序中謂入三昧定神乃升兜率，可見安公之彌勒念佛，仍得禪定原意。雖曇戒死時，口誦彌勒名號不輟，但當時人仍知念佛乃禪之一種。如廣弘明集僧行篇載僧景行狀有曰，

初法師入山二年，禪味始具，每斂心入寂，徧見彌勒。

高僧傳載智嚴以事問天竺羅漢，

羅漢不能判決，乃爲嚴入定，往兜率宮諮彌勒。（嚴之師覺賢，亦曾定中往兜率見彌勒。）

而慧覽傳曰，

達摩（西域比丘。）曾入定，往兜率天，從彌勒受菩薩戒。

又道安傳中謂安夢見梵道人，頭白眉毛長，語安曰，「君所注經，殊合道理，我不得入涅槃，住在西域，當相助弘通，可時設食，」後遠公知所見爲賓頭盧，乃立座飯之，世世成則。傳又謂安公將死前十一日，忽有異僧來告其須浴聖僧，安請問來生所住處。彼乃以手虛撥天之西北，即見雲開，備覩兜率妙勝之報。此異僧謂卽賓頭盧。按賓頭盧爲不入涅槃在世護法之阿羅漢，其性質亦與彌勒菩薩相似也。（Journal Asiatique, 1916, Levi et Chavannes, Les seize Arahat 中譯本馮承鈞法住記及阿羅漢考。）

道安在長安與譯經　晉孝武帝太元四年（三七九）道安西至長安。（同行者有弟子道立。）苻堅甚重之。勅內外學士，有疑皆師於安。故京兆爲之語曰，「學不師安，義不中難。」安外涉羣書，善爲文（詳見僧傳。）

章，長安中衣冠子弟爲詩賦者，皆依附致譽。（見高僧傳。）苻堅晚年，將欲南征，安數次切諫，堅終不從。按法師陰持入經序云，「戎狄孔棘，」道地經序云「獮狁猾夏，」則其諫阻苻氏，或私衷不忘舊邦也。太元十年二月八日年七十四無疾而卒葬城內五級寺中。計在長安七年，日以譯經爲務。茲述其始末於左。

漢魏間譯經之重鎮爲洛陽。然當西晉竺法護譯經，長安已爲要地。其後約四十年，而苻堅僭號於關中。武功極盛。而自五胡亂華之始，中國西域交通日益頻繁。涼之張駿，於晉成穆之世，使其將楊宣率衆越流沙伐龜茲鄯善，於是西域並降。（晉書八十六。）及至苻堅，攻取涼州，威名遠震，鄯善車師前部王來朝。大宛獻汗血馬于闐康居諸國皆遣使貢方物。（晉書百十三。）晉太元七年（三八二）且令呂光平西域。是時中西之交通，蓋甚暢達。故西方遠來之僧人當益多。（道安增一序有外國鄉人，咸皆善之，一語，可見長安外人實不少。）

道安法師至長安後，極力獎勵譯事。每親爲校定，譯畢之後，常序其緣起。即「兵亂都邑，伐鼓近郊，」尤工作不輟。而同時有趙整（亦作政或作正，字文業。）者，仕苻堅爲太守及祕書郎，亦疊爲譯經之護持。堅沒以後，出家，更名道整。亦譯經之功臣也。道安趙整，雖著功績，然譯胡爲漢，實始終得竺佛念之力。竺佛

念、涼州人。諷習衆經，粗涉外典。其蒼雅訓詁，尤所明練。少好遊方，備觀風俗。家世西河，洞曉方語。華戎音義，莫不兼釋。故義學之譽雖闕，洽聞之聲甚著。苻姚二代，西僧之來華者，嘗不嫻華語，傳譯之責，衆咸推念。故二秦之時，推爲譯人之宗。長安是時翻譯之盛，蓋集此諸因緣而致，固非偶然之事也。佛念亦自譯瓔珞經（建元十二年）出曜經（十九年）鼻奈耶律等，謂有十二部七十四卷，詳開元錄。

> 西域沙門曇摩侍善持戒律，妙入契經。以苻堅建元中在長安出十誦戒本，比丘尼大戒本，教授比丘尼二歲壇文，三部。竺佛念爲傳語。

據開元錄謂在建元三年四年。但祐錄載道安作比丘大戒序，謂譯戒本（即十誦）時，安公曾參與。但據祐錄卷二，則十誦及尼戒均簡文帝時譯，年歲均不同。是時佛教流行雖久，但戒律多所未正。道安法汰竺曇無蘭均注意及此。曇摩侍特善戒律，出此三部，蓋應當時之需要也。建元十八年別有罽賓沙門耶舍，譯有鼻奈耶經。安公有序云，

> 歲在壬午（三八二）鳩摩羅佛提賚阿毗曇抄，此即下文所謂之阿毗曇心，而佛提二字下作跋提。四阿含暮抄，來至長安。（中略）又其伴罽賓鼻奈厥名耶舍，諷鼻奈經甚利，即令出之。佛提梵書，佛念爲譯，曇景筆受，自正月十二日出，至三月二十五日乃了，凡爲四卷。

據開元錄入佛念錄，建元十四年壬午譯，四字係八字之誤。

所謂罽賓鼻奈者，言罽賓之善鼻奈耶（律）者也。（Vainayika）

僧伽跋澄，罽賓國人。特善數經，闇誦阿毗曇毗婆沙。罽賓爲一切有部盛行之地，此所謂數經疑卽數論，蓋謂有部阿毗曇。苻堅建元十七年至關中(三八一)其時安公在長安已四年矣。是時祕書郎趙正崇仰大法，嘗聞外國宗習阿毗曇毗婆沙，而跋澄諷誦，乃請出之。僧傳稱此爲阿毗曇毗婆沙。祐錄稱爲雜阿毗曇毗婆沙論，或云雜阿毗曇心。或又簡稱爲毗婆沙。道安序有曰，

> 會建元十九年，罽賓沙門僧伽跋澄諷誦此經四十二處，是尸陀槃尼所撰者也。故此非迦旃延之大毗婆沙也。來至長安，趙郎飢虛在往，求令出焉。其國沙門曇無難提筆受爲梵文，弗圖羅刹譯傳，敏智筆受爲此秦言。趙郎正義，經本甚多，其人忘失，唯四十處，余佐對校，一月四日。

此書有十四卷，逐稱爲十四卷毗婆沙。跋澄又出婆須密菩薩所集論十卷，乃佛念譯傳，跋澄難陀卽曇無難提。禘婆卽僧伽提婆。三人執胡本，慧嵩筆受。跋澄又賫僧伽羅叉經來長安，佛念爲譯，慧嵩筆受。上述二經，蓋均建元二十年(三八四)出也。僧祐錄十載僧伽羅叉經序，謂此經在二十年十一月三十日譯訖。惟同卷載之同經後記，謂在建元二十年十一月三十日譯之，至次年二月九日方訖，乃跋澄在石羊寺口誦佛護翻譯。

曇摩難提摩一作無。者，兜佉勒國人。兜佉勒，謂吐火羅，卽月氏地。蓋亦行小乘有部之教。難提闇誦

中增二阿含趙整因中土無四阿含，遂請出之。難提乃為譯中增二阿含及三法度等。三法度，蓋亦出於四阿含。故難提者，阿含之專家也。二阿含乃佛念傳譯，慧嵩筆受，均亦建元二十年出。增一至其明年乃畢功，道安與法和共考正之，僧略（亦作䂮，與略通。）僧茂助校漏失。

僧伽提婆，（亦作禘婆或提和。）亦罽賓人，乃有部毗曇之大家也。其所譯有阿毗曇八犍度論，即發智論。道安序曰，

以建元十九年罽賓沙門僧伽禘婆誦此經甚利，來詣長安。比丘釋法和，請令出之。佛念傳譯，慧力僧茂筆受。和理其指歸。其人檢校譯人，頗雜義辭。和撫然恨之，余亦深謂不可。遂令更出，夙夜匪懈。四十六日，而得盡定其人忘因緣一品。

安公主持譯事，其所出以有部之學為最著。而以建元十八至二十年為最努力。僧尼戒本，俱屬有部。而有部毗曇，除上述者外，則道安曾令鳩摩羅跋提（亦作佛提。）譯阿毗曇心。祐錄十載有未詳作者之序文曰，（序疑乃慧遠所作。）

釋和尚昔在關中令鳩摩羅跋提出此經。（慧遠傳云，安公請曇摩難提譯，應誤。）

釋和尚卽指道安。鳩摩羅跋提，乃車師前部王彌第之國師。「建元十八年正月，(原文無此字。)車師前部王名彌第來朝，其國師鳩摩羅跋提獻胡大品一部，遂譯之，曇摩蜱執本，佛護(卽佛圖羅刹。)爲譯，慧進筆受。」一卽所謂摩訶鉢羅密經抄也。(上見經序。)鳩摩羅佛提，曾自出四阿鋡暮鈔。祐錄有不詳作者之序曰，

「有外國沙門字因提麗，先賫詣前部國，祕之佩身，不以示人。其王彌第求得諷之，遂得布此。余以壬午之歲，八月東省先師寺廟於鄴寺。令鳩摩羅佛提執胡本，佛念佛護爲譯，僧導曇究僧叡筆受，至十一月乃訖。此歲夏出阿毗曇，冬出此經，一年之中，具二藏也，深以自幸。」

壬午乃建元十八年。夏出阿毗曇者，當卽阿毗曇心，卽釋和尚所令出。(見上文。)則此四阿鋡暮抄序，必爲道安所作。蓋是年夏令出阿毗曇心，冬出此抄，一年而具二藏，故道安引以自幸。(本年春佛念又譯鼻奈耶律，(文見前)故該律序有具三藏之語。)

及至建元十九年，苻堅大敗於淝水。秦國勢衰，而道安以七十餘歲之老人，猶矻矻助譯不倦，出十四卷毗婆沙，及八犍度。其明年而關中亂，慕容冲且引兵據阿房城，威逼長安。而道安之用功尤勤。故出增一序曰，

此年有阿城之役，伐鼓近郊，而正專在斯業之中。全具二阿含一百卷，鞞婆沙，婆和須蜜，僧伽羅刹傳，此五大經，自法東流，出經之優者也。

增一阿含於建元二十一年（三八五）春始譯畢。據僧伽羅刹集經後記曰，（見祐錄。）

大秦建元二十年十一月三十日，罽賓比丘僧伽跋澄於長安石羊寺口誦此經，及毗婆沙。佛圖羅刹翻譯，秦言未精。沙門釋道安，朝賢趙文業，研覈理趣，每存妙盡，遂至留連。至二十一年二月九日方訖。且婆須密經，及曇摩難提口誦增一阿含，并幻網經，使佛念爲譯人。

但祐錄又載此經之序所言年月譯人均不同。但此經如實至二十一年二月九日方譯訖，則安公如係卽在是月八日已無疾而逝，（此據僧傳等所言。但疑不確。已詳上文。）眞可謂殉其所志也。八月苻堅被殺，關中雖亂，而竺佛念釋法和等，猶繼安法師之業。再後羅什入關，僧伽提婆渡江，亦釋和尚之流風遺澤也。

祐錄載竺佛念所作之王子法益壞目因緣經序曰，

會秦尚書令輔國將軍宗正卿領城門校尉使者司隸校尉姚旻（中略）欲紹先勝之遺迹，堅玄宗於末俗。故請天竺沙門曇摩難提出斯緣本秦建初六年（三九一）歲在辛卯，於安定城

二月（亦作三月）十八日出，至二十五日乃訖，佛念譯晉。

又祐錄竺佛念傳云，「姚秦弘始之初，經學甚盛，」（即羅什入關之前。）念譯經五部，其中有出曜經。蓋僧伽跋澄在前秦亂後避地東下。後因返舊鄉，暫住京都。于後秦皇初五年（三九八）秋譯出曜經，六年（三九九）春訖，澄執胡本，佛念爲譯，道嶷筆受，和䂮二法師栝而正之。（僧䂮即僧略。道安增一阿含序云，僧略僧茂助校漏失。則䂮師原爲道安譯經時之助手。）僧叡於姚興弘始元年（三九九）爲之序。（現存。）後二年什公至長安，和䂮二法師爲沙門領袖，叡亦參贊著功績也。

至若和法師，即道安同學。苻氏亡後，法和先在洛陽，繼安公之志，完成其工作，則載於祐錄之道慈中阿鋡經序中。其文曰，

中阿鋡經記云，昔釋法師於長安出中阿鋡，增一，阿毗曇，（犍度。）廣說，（毗婆沙。）僧伽羅刹，阿毗曇心，婆須蜜，三法度，二衆從解脫緣，（僧尼戒本。）此諸經律凡百餘萬言，並違本失旨，名不當實，依稀屬辭，句味亦差，良由譯人造次，未善晉言，故使爾耳。會燕秦交戰，關中大亂，於是良匠背世，故以弗獲改正。乃經數年，至關東小清，冀州道人釋法和，罽賓沙門僧伽提和，招集門徒，俱遊洛邑。

四五年中，研講遂精，其人漸曉漢語，然後乃知先之失也。於是和乃追恨先失，即從提和更出阿毗曇，及廣說也。自是之後，此諸經律，漸皆譯正。唯中阿鋡，僧伽羅叉，婆須蜜，從解脫緣，未更出耳。（後中阿含在建業由僧伽提和更出。）

頃之姚興王秦（三九四）法事甚盛。和乃入關，先助譯出曜，後參與羅什譯場。什公欽其風德，贈以頌十章。而僧伽提婆渡江，先止廬山，後至建業。提婆在建業更傳譯中阿含。比丘戒本，後有鳩摩羅什更譯。尼戒本，則爲竺法汰所刪改。（見開元錄竺佛念錄中。）

此上所述，竺佛念出經於安定，釋法和助譯於洛陽。其後共譯出曜。溯其始，俱源於道安趙整之努力。當時人稱許「釋趙爲法之至，」（祐錄卷十之第七。）信不誣也。

道安在佛學上之地位　綜自漢以來，佛學有二大系。一爲禪法，一爲般若。安公實集二系之大成。又魏晉佛學有三變。一正始玄風飈起，般若方等因頗契合而極見流行。釋法師兼擅內外，研講窮年，於法性之宗之光大，至有助力。此當於第九章詳之。二安公晚年譯經，已具三藏，多爲罽賓一切有部之學。安公沒後，其弟子廬山慧遠，繼其師業，亦曾兼弘一切有部毗曇，頗爲一時所從風。此當於第

十一章述及三在遠公晚年羅什至長安，既精譯般若方等，又廣傳龍樹提婆之學。然當安公初至長安，即聞羅什之名於僧純。每勸堅迎什。什亦遠聞安風，謂是東方聖人，恆遙而禮之。則羅什之來，固亦由於道安。而安公在關中講學譯經，已頗集國中之英才。什公三論之爲世信受，固亦因般若已經風行。而什公翻譯之絕倫，亦有先賢爲之預備矣。羅什功業，當於第十章述之。東晉孫綽爲名德沙門題目（僧傳原文作論自。）云，釋道安博物多才，通經名理。又爲之贊曰，

飛聲汧隴，馳名淮海。形雖草化，猶若常在。

嗚呼，釋道安之德望功績，及其在佛教上之建樹，比之同時之竺法深，支道林，固精神更猶若常在也。

第九章　釋道安時代之般若學

自漢之末葉，直訖劉宋初年，中國佛典之最流行者，當爲般若經。即以翻譯言之，亦譯本甚多。最早者爲支婁迦讖之十卷道行。放光光讚同爲大品。光讚東晉時得釋道安之表彰，乃稍流傳。而放光於西晉即已行世。及羅什入長安，重譯大小品，盛弘性空典籍，此學遂如日中天。然般若之始盛，遠在什公以前。而其所以盛之故，則在當時以老莊般若並談。玄理既盛於正始之後，般若乃附之以光大。據牟子理惑論及大明度經注等，均援用流行之老莊玄理，則此事導源甚早。釋道安鼻奈耶序曰，

經流秦土，有自來矣。隨天竺沙門所持來經，遇而便出。於十二部，毗日羅部（方等）最多。以斯邦人老莊教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也。

茲章所述，即在掇拾羅什以前，般若流行之事實學說。蓋在此時代，中國學術實生一大變動，而般若學爲其主力之一也。吾稱此時代爲釋道安時代者，蓋安公用力最勤，後世推爲正宗也。又表彰斯經諸人，考其年代，多與安公同時。在其前者甚少。據祐錄道安漸備經書敍，謂「大品（祐錄入道安般若鈔序，言及胡大品。祐

錄十，僧伽羅刹所集經後序，言及安公大品序。其時大品者，指放光經。出後，先出諸公，略不綜習，深可爲恨。但大品頃來東西諸講習，無不以爲業」——此可證在安公時，般若研究乃大盛也。

本時代般若學之派別　約在道安之時，般若學者既多，而又各抒新義，遂生派別。于法開與支道林辯即色義。竺曇壹與道恆爭心無義。上見僧傳。郄超與法汰辯本無，有四首。支道林與王洽字敬和。王幼恭申即色，有二篇。俱見祐錄陸澄法論中。釋僧肇於弘始十一年（四〇九）之後作不眞空論。論引及中論，中論乃弘始十一年譯。其中言及本無，即色，心無三家。而約在同時，僧叡作毗摩羅詰堤經義疏，而爲之序有曰，

自慧風東扇，法言流詠以來，雖曰講肄，格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實。

格義與性空之宗，留待後詳。六家者，不知其確指。按嘉祥中論疏因緣品，據肇之三家，而曰什師未至。長安本有三家義。今叡序已稱六家。則長安不只知三家義也，甚明矣。陳朝小招提寺慧達法師作肇論序，有「或六家七宗，爰延十二」之語。唐元康作肇論疏，釋此句曰，

「或六家七宗，爰延十二」者，江南本皆作「六宗七宗」，今尋記傳，是「六家七宗」也。梁

朝釋寶唱，作續法論一百六十卷云，宋莊嚴寺釋曇濟作六家七宗論。論有六家，分成七宗。第一本無宗，第二本無異宗，（曉月肇論序注作本無玄妙宗。）第三卽色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家分爲二宗，故成七宗也。言「十二」者，續法論文云，下定林寺釋僧鏡作實相六家論，先設客問二諦一體，然後引六家義答之。第一家，以理實無有爲空，凡夫謂有爲有。空則眞諦，有則俗諦。第二家，以色性是空爲空，色體是有爲有。第三家，以離緣無心爲空，合緣有心爲有。第四家，以心從緣生爲空，離緣別有心體爲有。第五宗，以邪見所計心空爲空，不空因緣所生之心爲有。第六家，以色色所依之物實空爲空，世流布中假名爲有。前有六家，後有六家，合爲十二家也。故曰「爰延十二」也。

僧鏡（卽焦鏡。）之六家，按其內容，並不與曇濟相同。此六家爲何人之說，亦不可考。但其第一家第二家或均與曇濟之第一二家相同。第三或似識含宗。（曇濟之第三家。）第四第五均不悉何指。第六家則似緣會宗。（曇濟之第六家。）

曇濟之六家，則吉藏中論疏，日人安澄中論疏記，均釋之頗詳。而肇論所破之三家，亦謂包攝於

曇濟之六家中。故唐元康之肇論疏，宋淨源之中吳集解，元文才之新疏，亦足資考證。又日本續藏二編乙第二十三帙載有肇論疏三卷，（日人新作目錄謂只上中二卷，缺下卷，實誤。）係陳慧達撰。（原錄作晉慧達，亦誤。）不知即作肇論序之小招提慧達法師否也。肇論章疏，蓋推此爲最早。中論疏記之作，始於日本延曆二十年至大同元年訖，即當唐德宗貞元十七年至憲宗元和元年（八〇一至八〇六）書中於解六家時，除引達康之疏外，引古佚書數種。一爲述義，乃中論述義，作者不明。一爲山門玄義，似即陳三論師興皇法朗作之中論玄，東域錄著錄，但錄言只一卷，然據安澄所引有出卷五者。一爲泰法師二諦搜玄論，東域錄稱爲凡三十紙一卷。泰法師不知爲何如人，疏記稱爲冶城寺泰法師。（見大正藏六十五卷八一頁。）凡此均可供參考。但所述各家法師，則諸書互有出入。茲先表列之於下。

（一）肇所破三家：

肇論	慧達疏	元康疏（集解，新疏均同。）	述義
心無	竺法溫	支敏度（新疏作道恆。）	竺法溫
即色	支道林	支道林	支道林

本無	道安	竺法汰	道安

此中最可注意者，爲慧達以爲肇所破之本無義，爲釋道安說，並且引及匡山遠公本無論也。

(二)曇濟六家七宗：

曇濟	中論疏	山門玄義	二諦論
本無	道安		
本無異	琛法師（肇所破者。）	竺法深	
即色	關內（肇所破者。） 支道林	第八支道林	
識含	于法開	第四于法開	
幻化	壹法師	第一釋道壹	
心無	溫法師（肇所破者。）	第一釋僧溫	竺法溫
緣會	于道邃	第七于道邃	

按安澄謂二諦搜玄論，列有十三家。而照上表，山門玄義亦不只引七宗。其中有兩第一，其一必爲傳

寫之誤。所謂六家七宗者，此有三說。（一）元康謂本有六家，本無分爲二宗，故成七宗。（二）七宗除本無宗，爲六家。（三）或人除本無異宗而謂一爲深法師，二爲關內卽色，餘爲識含等四宗。後二說見安澄書中。據僧叡維摩序，列性空之宗於六家之外，性空宗卽本無宗，則第二說係叡師舊說。然曇濟之說，是否依叡所說，既不可知。而元康年代尙早，其說或亦有據。

曇濟僧鏡均爲劉宋時人，其所言各家，當均起於晉代。而據上表所列諸人，皆與道安先後同時也。當時宗義之繁，實爲奇觀。惜所存材料極少，多不知其詳。玆請先述格義，再及六家七宗。

竺法雅之格義　大凡世界各民族之思想，各自闢塗徑。名辭多獨有含義，往往爲他族人民所不易了解。而此族文化輸入彼邦，最初均牴牾不相入。及交通稍久，了解漸深。於是恍然於二族思想，固有相同處。因乃以本國之義理，擬配外來思想。此晉初所以有格義方法之興起也。迨文化灌輸既甚久，了悟更深，於是審知外族思想，自有其源流曲折，遂瞭然其畢竟有異。此自道安羅什以後格義之所由廢棄也。況佛法爲外來宗教，當其初來，難於起信，故常引本國固有義理，以申明其並不誕妄。及釋教既昌，格義自爲不必要之工具矣。

曰，

格義之法，創於竺法雅。雅，河間人。（佛圖澄傳稱之爲中山竺法雅。）與釋道安同學於佛圖澄。後立寺於高邑。僧傳

竺法雅……少善外學，長通佛義。衣冠仕子，或附諮稟。時依雅門徒，并世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，爲生解之例，謂之格義。及毗浮曇相等，亦辯格義，以訓門徒。雅風彩灑落，善於機樞。外典佛經，遞互講說。與道安法汰，每披釋湊疑，共盡經要。

格義者何。格量也。蓋以中國思想比擬配合，以使人易於了解佛書之方法也。事數者何。據世說文學篇注曰，

事數，謂若五陰，十二入，四諦，十二因緣，五根，五力，七覺之屬。（亦作覺意。）

法雅之所謂事數，即言佛義之條目名相。其以事數擬比，蓋因佛經之組織，常用法數，而自漢以來，講經多依事數也。（說見前。）僧傳謂康法朗等以事數與外書擬配，因而生了解，然後逐條著以爲例，於講授時用之，訓門徒，謂之格義。（參看蔡元培先生紀念册陳寅恪支愍度學說考。）竺法雅少善外學，長通佛義，乃最有以內外相比擬之資格者。其弟子并世典有功，未善佛理，則善誘之方，應在使其由世典以悟入佛理，故用格義，外典內

書，遞互講說，以使生解也。康法朗等者，應等取道安法汰也。朗內外學若何，僧傳無明文。然道安法汰固稱為內外兼通者也。

觀乎法雅道安法汰俱為同學。或格義之法在道安青年師佛圖澄時，早已用之。及其師死後，道安捨棄格義方法。高僧傳釋僧光（亦作先。）傳引安公言云，「先舊格義，於理多違，」則當因安公少年時，必常用格義。及在飛龍山，其學有進步，而知其多違理處。高僧傳慧遠傳曰，

遠年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引莊子為連類，於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書。

遠引莊子為連類，乃似格義之擬配外書。安公聽遠不廢俗書，則其通常令弟子廢俗書可知。廢俗書者，亦與反對格義同旨也。（又曇徽傳云，安尚徽之神彩，先令讀書，學兼經史，十六方許剃髮。此亦見通常安公不令弟子多讀經史。）

格義既以經中事數，擬配外書，使得生解悟，並逐條著之為例，其迂拙牽強，可以想見。因此而為有識者之所不取。但格義用意，固在融會中國思想於外來思想之中，此則道安諸賢者，不但不非議，且常躬自蹈之。故竺法雅之格義，雖為道安所反對，然安公之學，固亦常融合老莊之說也。不惟安公

如是，卽當時名流，何人不常以釋教老莊並談耶。此證極多，姑不詳舉。

格義之法，起於河北。然法雅之格義，用之者必不少。僧傳謂道安非議之，而僧光戒其安誹先達。則頗爲一時人士所重可知。（按法雅於道安，雖爲同學。但必年歲較安爲長。蓋雅之弟子曇習，爲趙太子石宣所敬。其後安公爲石遵所敬，請入華林園。習與安或年相若。而法雅則爲前輩也。因此僧光稱法雅爲先達。）但自道安以後，佛道漸明，世人漸了然釋教有特異處。且因勢力既張，當有出主入奴之見，因更不願以佛理附和外書。及至羅什時代，經義大明，尤不須藉俗理相比擬。故僧叡於什公來後，乃申言格義迂而乖本也。而慧叡喻疑論中亦言格義自道安羅什之後廢棄不用也。

但喻疑論中言及格義一段，亦頗可注意。

昔漢室中興，孝明之世，（中略）當是像法之初。自爾以來，西域名人，安侯之徒，相繼而至。大化文言漸得淵照邊俗，陶其鄙俗。漢末魏初，廣陵彭城二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次。而恢之以格義，迂之以配說。

由此言之，格義擬配之說，道安以前，應甚普通流傳，不只一方也。（叡先在長安後在南方。）但祐錄鳩摩羅什傳有曰，

自大法東被，始於漢明，歷涉魏晉，經論漸多，而支竺所出，多滯文格義。

此段與喻疑論比較，似係節引上段，脫胎成文。但僧祐誤以爲格者扞格之格，非格量之格，遂改格義配說爲滯文格義。是梁時學僧已不悉格義之意。慧皎高僧傳雖載法雅創格義事。但其羅什傳，抄襲僧祐原文，仍言「滯文格義」。此乃慧皎之不精審處。但亦可見在梁時，融合內外，雖尚有其風。而格義迂闊之方法，所謂逐條擬配立例者，則已久廢棄不用而忘卻矣。

本無宗　曇濟六家七宗之第一，爲本無宗。諸章疏謂此爲道安，或法汰之說。而慧達於此且引及慧遠之本無義。竺法深所執，則爲本無異宗。（詳見上表。）然元康以肇公所破本無，屬之法汰。而吉藏謂肇公僅破本無異宗。據此則法汰亦屬本無異宗也。（詳見下。）

但本無一義，執者甚廣。廣義言之，則本無幾爲般若學之別名。支讖道行第十四品，竺叔蘭放光第十一品，均名本無。竺念佛譯之第七品，亦稱本無。支道林大小品對比要鈔，一則曰，

盡羣靈之本無。

再則曰，

還羣靈乎本無。

而支遁著述中有釋即色本無義，則道林之學固自以爲屬本無宗也。慧達肇論疏云，

廬（原作盧）山遠法師本無義云，因緣之所有者本無之所無。本無之所無者，謂之本無。本無與法性同實而異名也。（下略。）

按慧遠作法性論，以發揮其所見。此言本無與法性同實異名，則遠公之學稱爲本無宗，固亦無不可也。名僧傳抄載曇濟六家七宗論有曰，

如來興世，以本無弘教。（弘字原文係佛字，此據慧達肇論疏校改。）故方等深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。

而王洽與支道林書（載於廣弘明集中。）有曰，

今本無之談，旨略例坦。然每經明之，可謂衆矣。然造精之言，誠難爲允。理詣其極，通之未易。豈可以通之不易，因廣異同之說。遂令空有之談，紛然大殊。後學遲疑，莫之所擬。今道行旨歸，通敍色空，甚有淸致。然未詳經文爲有明旨耶，或得之於象外，觸類而長之乎。

此段所言「本無之談」，即謂般若性空。法性宗典籍，當日已稱浩繁。故曰，「每經明之，可謂衆矣。」而在魏晉以來，本無性空之說，持之者多，各出異義。故王敬和嘆曰，「空有之談，紛然大殊。後學遲疑，

莫之所擬。」而支道林道行指歸一書由卽色以談本無，則經典雖多，似未明言，故爲可疑。此可見王氏蓋以支公義爲多數本無義中之一也。

竊思性空本無義之發達，蓋與當時玄學淸談有關。實亦佛教之所以大盛之一重要原因也。蓋自漢代以本無譯眞如，其義原取之於道家。正始以後，世人尤崇尙道德虛無之論。晉裴頠因時人「無論」紛紛，乃著崇有論以正之。論謂當世之士，

闡貴無之議，而建賤有之論。

又謂其

深列有形之故，盛稱空無之美。

但不知

形器之故有徵，空無之義難檢。

蓋裴逸民深患時俗放蕩，不尊儒術，何晏阮籍，素有高名於世，口談浮虛，不遵禮法，（此引晉書本傳。）此輩所憑藉者爲老莊周易，故其論有曰，

老子既著五千之文，表撫穢雜之弊，顯舉靜一之義，有以令人釋然自夷，合於易之損謙艮節之旨，而靜一守本，無虛無之謂也。損艮之屬，蓋君子之一道，非易之所以為體守本無也。

夫崇有論中所斥之「虛無」「空無」及「本無」，未必不兼指佛家之說。釋家性空之說，適有似於老莊之虛無。佛之涅槃寂滅，又可比於老莊之無為。(安世高支讖等俱以無為譯涅槃。) 而觀乎本無之各家，如道安法汰法深等者，則尤兼善內外。如竺法深之師劉元眞，孫綽謂其談能雕飾，照足開曚。蓋亦清談之人物。故其弟子法深，能或暢方等，或釋老莊。而支公蓋亦兼通老莊之人。因此而六朝之初，佛教性空本無之說，憑藉老莊清談，吸引一代之文人名士。於是天下學術之大柄，蓋漸為釋子所篡奪也。

又竊思之晉初之格義，必亦此種學術風氣中產生。而格義擬配之外書，必多為老莊虛無之說。如遠公談實相，引莊子為連類，(見僧傳。) 是其一例也。因此而般若各家，蓋即不受老莊之影響，至少亦援用老莊之名辭。[illegible]

本無一義，既幾為般若各家所通用，但曇濟之六家七宗論中所謂本無宗者，自不必其包舉各家。原論既失，吾人自不得不信唐人章疏，今從諸說，定本無異宗指法深法汰之說。而本無宗則屬

道安。但道安又本以性空宗著稱，如下所述。

釋道安之性空宗義　安公一生於般若研究最爲致力。觀其所撰述，亦可知其宗旨所歸。祐錄載其所著書中，有下列諸項，皆與般若有關也。

光讚折中解一卷

光讚抄解一卷

放光般若析疑准一卷

放光般若折疑略二卷

放光般若起盡解一卷

道行經集異注一卷（上均見祐錄卷五。）

實相義

道行指歸

般若折疑略序（當卽第四項之序。）

大品序以上見卷十二。

道行經序卽第六項之序。

合放光光讚略解序上二出卷七。

摩訶鉢羅若波羅密經抄序此見卷八。

性空論見元康肇論疏或卽上列之實相義。

間常論之，道安平生可分爲四時。第一河北求學時。其在此時，師事佛圖澄，而其同學有法和法汰法雅法遵等。此諸人者，均學通內外。法雅創立格義，詳上。道安必亦常用此法。第二河北教學時。當時安公或特重禪觀。故在濩澤則注陰持入經大十二門經，及道地經。均見諸錄經序。此時道安當已見放光道行二經，而光讚亦得其一品。合放光光讚隨略解序。其時並曾講般若。高僧傳慧遠傳。但已屏除格義之法。在飛龍山時係在師死之後。第三襄樊教學時。此時大講般若。且光讚於太元元年由涼州送來，安公尋之玩之，欣有所益。見同序中。其摩訶鉢羅若波羅密經抄序曰，

昔在漢陰，十有五載，講放光經，歲常再遍。及至京師，漸四年矣。亦恆歲二，未敢墮息。

第四關中譯經時。此時安公雖亦講放光。前四年亦每年二遍，參看僧傳僧富傳。但其所最致力者爲譯經。譯經之中，有摩訶鉢羅若波羅密經抄，此亦名須菩提品。此經實卽小品，但安公誤以爲大品。故譯時與放光光讚對校。

安公盡力研究般若經。觀其般若注疏之多，已可想見。祐錄卷九載有未詳作者之漸備經十住胡名并書敍。審其文義，並與安公合放光光讚隨略解序比校，知實爲道安致友人書。敍十住胡名及漸備與光讚譯出與送達襄陽時安公在襄陽。諸事。書中言及大品，謂方欲研之，「窮此一生。」亦可見安公之弘願。又此書敍及隨略解序均述其尋求光讚之難。緣光讚譯出雖先於放光九年，但寢逸涼土，不行於世。安公在河北得其一卷。隨略解序作第一品。知有此經，而求之不得。及至襄陽，會慧常進行慧辯等將如天竺，路經涼州，慧常得光讚寫之，因互市人康兒展轉至長安。長安安法華遣人送至互市。互市人於泰元元年五月二十四日送達襄陽，付道安。襄陽僧人使僧顯寫送揚州竺法汰。道安既得光讚，卽與放光校讀，謂其「互相補益，所悟實多。」考光讚現存二十七品，比之放光缺六十三品。故安公序中，謂「其殘不具」。光讚泰元元年以前，中原只有其殘卷。故道安僅見一卷。且卽在襄陽，安公所得，亦非全璧。夫得書若是之難，得之又缺失，昔人讀書之困苦與其辛勤，可念也。

由上所言安公一生均與般若有關。叡喩疑論曰，

> 附文求旨，義不遠宗，言不乖實，起之於亡師。

而僧叡大品經序曰，

> 亡師安和上鑿荒塗以開轍，標玄指於性空，落乖蹤而直達，殆不以謬文爲閡也。亹亹之功，思過其半，邁之遠矣。

據此則僧叡謂其師之學，標宗性空也。而其毗摩羅詰提經義疏序曰，「格義迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今驗之，最得其實。」性空之宗，顯即昔日安公之學，而與六家格義之說不同。以今驗之者，謂以羅什所譯驗之也。元康肇論疏有曰，

> 如安法師立義以性空爲宗，作性空論。什法師立義以實相爲宗，作實相論，是謂「命宗」也。

性空之宗，不但僧叡謂爲「最得其實。」而道安之學，六朝常推爲斯教之重心。梁武帝大品經序有曰，

> 此經東漸二百五十有八歲，始於魏甘露五年至自于闐。叔蘭開源，彌天導江。鳩摩羅什澍以

甘泉，三譯五校，可謂詳矣。

此謂彌天釋法師，與竺叔蘭及什公並美。慧達肇論序亦有曰，

至如彌天大德，童壽桑門，並創始命宗，圖辯格致。

及至嘉祥大師，力屏他說，特張三論。其意以爲方等經論，得其意者，爲道安羅什僧肇僧朗僧詮法朗（三人屬山門義。）也。故中論疏因緣品，敍六家七宗，而謂本無一家分爲二宗。二宗者，乃道安本無，與琛法師本無也。琛法師本無義，待下詳。而其敍安公本無曰，

什師未至，長安本有三家義。（此乃指不眞空論所言之本無卽色心無三者。但是安未必只知此三家義，已知前說。）一者釋道安明本無義。謂無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在未（應是末字）有。若詫（應是宅字或是託字）心本無，則異想便息。安公本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。此與方等經論，什肇山門義，無異也。

無在萬化之前數語，乃出於曇濟六家七宗論。名僧傳抄曇濟傳引之較詳，文曰，

著（原作着）七宗論，第一本無立宗曰，「如來興世，以本無弘（原作佛）教。故方等深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。何者。夫冥造之前，廓然而已。至於元氣陶化，則羣像稟形。形雖資化，權

化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉。由此而言，無在元化之先，空爲衆形之始。故稱本無。非謂虛豁之中能生萬有也。夫人之所滯，滯在末（原文作未，誤。參看下段。）有，宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。」云云。

肇論不眞空論破異執，第三破本無義。慧達謂爲安公義。其所言卽略釋上段。文曰，

第三解本無者，彌天釋道安法師本無論云，明本無者，稱如來興世，以本無弘教。故方等深經，皆云五陰本無。本無之論，由來尙矣。須得彼義，爲是本無。明如來興世，只以本無化物。若能苟解本無，卽異想（原文作思異。）息矣。但不能悟諸法本來是無，所以名本無爲眞，末有（此可證吉藏疏未有係末有之誤。）爲俗耳。

據上所言，僧叡稱其師之說曰性空宗。曇濟六家七宗論，則稱爲本無宗。而自僧叡以後，梁朝武帝陳時慧達以至隋唐吉藏均認安公爲般若學之重鎭。吉藏之時，尙無定祖之說。假使有之，可斷言道安必被推爲三論宗之一祖也。

安公可謂自禪觀以趣於性空者也。陰持入經序作於濩澤。有言曰，

以慧斷智入三部者，成四諦也。十二因緣論淨法部首，成四信也。其爲行也，唯神矣，故不言而成，唯妙矣，故不行而至。

道地經序（亦作於濩澤。）亦曰，

其爲像也，含弘靜泊，緜緜若存。寂寥無言，辯之者幾矣。恍忽無行，求以漭乎其難測，聖人乃爲布不言之教，陳無轍之軌。

安般注序（不悉作于何時。）曰，

寄息故無六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損，以至於無爲。級別者，忘之又忘，以至於無欲。

在人本欲生經註內釋想受滅盡定曰，

行茲定者，冥如死灰，雷霆不能駭其念，火燋不能傷其慮，蕭然與太虛齊量，恬然與造化俱遊。

所謂無言無爲，靜寂逍遙，語雖出於老莊，而實同於安公之般若。蓋「據真如遊法性，冥然無名者，智度之奧室也。」（道行序。）而「泊然不動，湛爾玄齊，」（隨略解序。）亦何異於冥如死灰。故安公之空，發於禪也。

吉藏中觀論疏曰，安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。又曰安公謂無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在末有，若託心（原作詑。）本無，則異想便息。據此安公之意，大義有二。一空者空無。二空無之旨，在滅異想。此中空無，究爲何義，典籍不詳，頗難測知。然安公旨非謂有無之「無」則甚明。名僧傳抄引第一本無宗之言曰，

非謂虛豁之中能生萬有也。

但此不言無輸之教，無以名之，名之曰「無」。「無」者眞諦，蓋對於俗諦之有而言。故肇達解曰，本無爲眞，末有爲俗。安澄亦曰，別記云，眞諦者爲俗諦之本，故云無在元化之前也。又安公合放光光讚隨略解序曰，

般若波羅密者，成無上正眞道之根也。正者等也，不二入也。等道有三義焉，法身也，如也，眞際也。故其爲經也，以如爲首，以法身爲宗。如者爾也，本末等爾，無能令不爾也。佛之興滅，緜緜常存，悠然無寄，故曰如也。法身者一也。有無均淨，未始有名。故於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚。泯爾都忘，二三盡息，皎然不緇，故曰淨也，常道也。眞際者，無所著也，泊然

不動，湛爾玄齊，無爲也，無不爲也。萬法有爲，而此法淵默，故曰無所有者，是法之眞也。由是其經萬行兩廢，觸章輒無也。何者，癡則無往而非微，終日言盡物也。故爲八萬四千塵姤門也。慧則無往而非妙，終日言盡道也。故爲八萬四千度無極也。所謂執大淨而萬行正，正而不害，妙乎大矣。

道安之狀般若法性，或可謂爲常之至極，靜之至極歟。至常至靜，故無爲，故無著。故解無爲曰淵默，曰泊然不動。解法身爲一，爲淨而不緇，謂泯爾都忘，二三盡息。解如曰爾，爾者無能令不爾，所謂緜緜常存，悠然無寄也。故自安公視之，常靜之極，即謂之空。空則無名無著，兩忘玄莫，隤然無主。由是而據眞如，遊法性，冥然無名。由是而癡除而塵垢盡。除癡全慧，則無往而非妙。千行萬定，莫不以成。藥病雙忘，轍迹齊泯。（參看道行經序。）故空無之旨在滅異想，舉吾心擴充而淸淨之，故萬行正矣。凡此常靜之談，似有會於當時之玄學。雖安公曾斥格義，雖其道行序卑易理有曰，「執道御有，卑高有差，此有爲之域耳。」一然融會佛書與老莊周易，實當時之風氣，安公之學說似仍未脫此習也。（其合光讚序文之末，亦以可道常道與二諦相比，甚無謂。實格義之餘習。）

按肇公不眞空論，成於晉時，其時僧叡只舉六家。曇濟六家七宗論，作於宋代，則似就叡之六家，加性空之宗而分本無爲二。但自肇叡二師之時言之，則或無分爲二宗之說。而僧肇所破，必通舉持本無之諸師，未必詳爲分別，僅破其中某一人也。及至陳時慧達肇論疏，猶謂肇公所破，即安與遠兩師義。惟在隋吉藏中論疏中，就曇濟分本無爲二之說，而言肇公所破，乃本無異宗。嘉祥大師所言雖或如理。蓋肇公所破本無，謂「情尙於無」「賓服於無」者，似指謂於虛豁之中生萬有。（說見下。）而安公則曰，非謂虛豁能生萬有也。但吉藏又謂安公本無與方等經論，什肇山門義無異，則未免言之太過。蓋如安公以至靜至常狀法相，則肇公物不遷論，正非此義。蓋肇謂動靜未始異，必即動而求靜，即乾坤倒覆，無謂不靜，洪流滔天，無謂其動。安公所說，吾人雖因文獻不足，不能測其全。但決無即動求靜之旨，肇公對之，當只認爲亦是「人情之惑」歟。

本無異宗　中論疏謂本無一家，分爲二宗。一爲道安本無義，如上所述。一爲琛法師義。據日人安澄中論疏記，謂此即竺道潛字法琛。而其作琛字者，乃誤也。並謂有琛法師，即中論疏之所謂北土三論師。安澄並見其所作中論疏。（大正續藏六十五卷二十頁。）據此則琛法師，另有其人，在羅什來華之後，非東晉初

之竺法深也。竺法深善放光般若。師中州劉元眞。年二十四，即講法華大品。現存南北朝書籍中，未言其學說如何。然深爲般若學者。而本無似爲當時般若學之通稱，則謂深法師執本無說者，自無不可。但據唐元康肇論疏，則謂肇公不眞空論所斥之本無義，乃竺法汰說。法汰道安之同學，在建業講放光經，在荆州駁道恆之心無義。而祐錄中陸澄法論目錄中有此一條：

本無難問，郄嘉賓，竺法汰難，并郄答往反四首。

而高僧傳汰傳亦曰，

汰所著義疏，並與郄超書論本無義，皆行於世。

按郄超似係主張支道林即色義者。本無義，應爲法汰之說也。

中論疏五引琛（應作深，如前說。）法師之言曰，「本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。」僧肇論本無論曰，「本無者，情尙於無多。（元康安澄解爲情尙於無者多，蓋此宗偏執於非有者多，而於非無則少所說也。）觸言以賓無。非有，有即無。非無，無即無。」（謂非有則無，非無亦無。）據中論疏記曰，

二諦搜玄論十三宗中本無異宗，其製論曰，「夫無者何也。壑然無形，而萬物由之而生者也。

有雖可生，而無能生萬物，故佛答梵志，四大從空生也。」山門玄義第五卷，二諦章下云，復有竺法深即云，諸法本無，壑然無形，爲第一義諦。所生萬物，名爲世諦。故佛答梵志四大從空而生。

此宗謂萬物從無而生。其所謂無者不詳其實義。然觀其所謂「壑然無形」，又引「四大從空而生，」似亦偏空色法，而心神爲無形者，則似不空心神也。但此宗特點爲肇等所注意者，似在執著有無二字。故僧肇又謂其執，「非有者無此有，非無者無彼無。」執有無若實物，故生穿鑿。僧肇因而斥爲「好無之談」也。故中論疏解此說曰，若無在有前，則非有本性是無，即前無後有，從有還無。疏並引大品經三十七成就衆生品之言駁之。經曰，若法前有後無，即諸佛菩薩便有罪過。今本無之說，謂先無後有，是亦有罪過也。

據此則此宗執「實無」。其所謂空者，非「非有非無」，而爲先無後有，似直以有無之無釋空，所以與安公空寂之說，截然爲二派也。

法汰同時有竺僧敷者，學通衆經，尤善放光道行。沙門道嵩與道安書，稱爲非吾等所及。在其死

後，法汰曾與安公書曰：「每憶敷上人周旋如昨。逝沒奄復多年，與其清談之日，未嘗不相憶。思得與君共覆疏其美。」云云。汰並與安書數述敷義。（上均見高僧傳。）則竺僧敷之學說，當亦與法汰本無義，有契合處耶。

支道林之即色義　曇濟之六家七宗論中，即色義爲第三宗。中論疏謂此有二家。一者關內即色空，謂色無自性，即僧肇所呵。二者支道林即色是空，此謂即安公本性空寂之說。但陳慧達及唐元康肇論疏，均謂肇所呵之即色義，即支道林說。而中論疏記亦曰，

康達二師並云，破支道林即色義。

元文才之肇論新疏，亦言肇所破者支道林說。文才似據唐光瑤禪師疏。則陳至唐時人多如此解。吉藏之言實誤也。

支遁談理作品，依現所知者列下。

即色遊玄論（王敬和問，支答。王之問載廣弘明集中。）

釋即色本無義（王幼恭問，支答。）

道行指歸　按此亦明即色義，王洽讀之有疑。作書問之，(書載廣弘明集中)支公乃答以即色遊玄論。

大小品對比要鈔　祐錄存其序。

辯著論

辯三乘論　支辯三乘滑義，見世說新語。

支書與郄嘉賓

支道林答謝長遐

本起四禪序並注

本業略例

本業經注序　以上見祐錄十二。

聖不辯知論

釋曚論

安般經注　以上見高僧傳。

妙觀章 世說注引之，謂出支遁林集中。

逍遙論 世說注引之。

通漁夫 世說。

物有玄幾論 慧達肇論疏。

此外載於現存之支遁集 邵武徐幹本。有詩文若干篇，而上列各書均佚。僅要鈔序尙全存。廣弘明集載王洽與林法師書，蓋卽色遊玄論所附之王敬和問也

支道林於般若經用功蓋甚勤。曾就大小品之同異，詳爲研尋，作對比要鈔。此所謂大品者，當指放光。小品或卽支讖之道行經。支序文謂出之在先。二本詳略互異，常有致疑者。支公以爲理無大小，雖教因八之明闇而有煩約，然其明宗統一，會致不異。又研般若二經，往往斷章取義，致失原旨。或以專句推事，而不尋旨況。或多以意裁，不依經本。故使文流相背，義致同乖。羣義偏狹，喪其玄旨。或失其引統，錯徵其事。巧辭辯僞，以爲經體。雖文薄清而理統乖宗。」以是因由，支公作對比要鈔。其序曰，「推考異同，驗其虛實，尋流窮源，各有歸趣。而小品引宗，時有諸異。或辭倒事同，而不乖旨歸。或取其初要，廢其

後致。或筌次事宗，倒其首尾。或散在群品，略撮玄要。時有此事，乖互不同。又大品事數甚衆，而辭曠浩衍。本欲推求本宗明驗事旨，而用思甚多勞，審功又寡。且稽驗廢事，不覆速急。是故余今所以例玄事以駢比，標二品以相對，明彼此之所在，辯大小之有光。雖理或非深奧，而事對之不同。故采其所究精麤，並兼研盡事迹，使驗之有由。」上均引要鈔序。要鈔一書，其用意甚佳，而用功極勤可知也。

郄超爲支公之信徒，二人言論甚相契合。超曾與親友書曰，「林法師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法，令眞理不絕，一人而已。」而支公亦稱嘉賓爲一時之俊。見世說。郄超因與林公理義符契，故於竺法汰之本無義，于法開之識含義，均破斥之。超之佛教著作列下：

本無難問　竺法汰難並郄答，往反四首。

郄與法濬書

郄與開法師書

郄與支法師書

奉法要

通神咒

明感論

論三行上

敍通三行

郗與謝慶緒書，往反五首。

論三行下

郗與傅叔玉書，往反三首。

全生論

五陰三達釋　以上均見祐錄載陸澄法論目錄。

支遁序傳

東山僧傳　均見高僧傳但支遁序傳，當卽在東山僧傳中。

郗超著作均佚。惟奉法要載弘明集中。論三行諸作，不知其確指。但弘明集日燭，謂支公「三幡

著而重冥昭。」又文選天台山賦注引郄敬輿（亦超之別號。）與謝慶緒（名數。）書，論三幡，文曰。

近論三幡，諸人猶多欲既觀色空，別更觀識，同在一有，而重假二觀，于理爲長。

則論三行固亦談及色空也。

僧肇謂其所呵之卽色空曰，

卽色者，明色不自色，故雖色而非色也。

唐元康謂此言不見於支道林之卽色遊玄論，而實載於其集中之妙觀章。該段原文，世說文學篇注引之較詳，亦謂見於支道集妙觀章中。文曰，

夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰色卽爲空，色復異空。

但慧達肇論疏引此言則稍異。其文曰，

支道林法師卽色論云，吾以爲卽色是空，非色滅空，（此引維摩經。肇論不眞空論引之爲色之性空，非色敗空。）此斯言至矣。何者，夫色之性，色不自色，（三字依上段加。）雖色而空。知知不自知，雖知恆寂也。

中論疏記引山門玄義，文字上又稍不同。

第八支道林著卽色遊玄論云，夫色之性，色不自色。不自，雖色而空。如原文無知字，今依達疏加。知不自知，雖知而寂也。原文無也字，今依上段加。

此三段文字雖有出入，然觀其文義，支公之說，實卽肇公所呵。而所謂關內卽色義，卽有其義，亦仍祖述林道人之說也。惟所謂執關內卽色，或竟無其事，亦未可知。蓋支公與道安聲名揚溢，或有曲為之解者。謂肇與支安持義無異。故既謂肇未斥安公本無。復言亦非呵支公卽色。而且謂肇在長安，所破者為長安之三家義。故吉藏疏曰，「長安本有三家義。」又謂另有「關中卽色」也。實則恐並非事實。此種誤傳，或卽出於吉藏之揣測，亦未可知。

支公著述除要鈔序外，餘均佚。故支公卽色義，尤不能詳。慧達元康淨源文才安澄之解釋確否難定。茲姑妄議之。所謂色不自色者，卽明一切諸法無有自性。慧達語。因其無有自性，故肇公繼述支公語意此據元康疏，參看安澄疏記。云，

夫言色者，但當色卽色，豈待色色而後為色哉。

此謂色不「待色色而後為色」，卽是說「色無自性」，亦卽是言「色不自色。」蓋「色不自色」

即謂色不待色色之自性而後乃爲色也。色本因緣假有，本性空無。當此假有之色，即是色。（故曰當色即色。）非另有色色之自性也。

即色空，注重色與一切法，均因緣而成。按宗少文答何承天書中言即色空，可引爲連類。文曰，

> 夫色不自色，雖色而空。緣合而有，本自無有。皆如幻之所作，夢之所見。雖有非有。將來未至，過去已滅，現在不住，又無定有。

此謂緣合而有，故色即空。故待緣之色可謂如幻如夢，本自無有。是蓋空者，因其待緣，因其不自色。至若待緣之假色亦是空，則支公所未悟。故肇公破曰，

> 此直語「色不自色」，未領色之非色也。

元康所釋或得原意。文曰，

> 此林法師但知言色非自色，因緣而成。而不知色是空，猶存假有也。

支法師即色空理，蓋爲般若本無下一注解。以即色證明其本無之旨。蓋支公宗旨所在，固爲本無也。如其要鈔序曰，

夫般若波羅密者，……明諸佛之始有，盡羣靈之本無，登十住之妙階，趣無生之徑路。何者耶，賴其至無，故能爲用。

此謂至極以無爲體，因須證無之旨，支公特標出卽色空義。然其所以特標出卽色者，則實因支公持存神之義。其要鈔序，一曰「神王之所由，如來之照功。」又曰「智不足以盡無，寂不足以冥神。」又曰「神悟遲速一。」又曰「質明則神朗。」通篇之言及神者如此類甚多。而支公之理想人格，常曰「至人」。「至人」而至人也者，在乎能凝守精神。其神逍遙自足。自足者，以凝也守也。故同序又曰，

夫至人也，覽通羣妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方，建同德以接化，設玄教以悟神，述往迹以搜滯，演成規以啓源，或因變以求通，事濟而化息，適任以全分，分足則教廢，故理非乎變，變非乎理，教非乎體，體非乎教，故千變萬化，莫非理外，神何動哉，以之不動，故應變無窮。

世說注引支氏逍遙論曰，

夫逍遙者，明至人之心也。……至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遙也。下略。

蓋心神本不動，自得其得，自適其適。而苟能至足，則可自得其適，應變無窮。至足者自人方面言之，則謂之聖。自理方面言之，則名曰道。道乃無名無始，聖曰「無可不可。」無可不可，亦逍遙論自適至足也。亦要鈔序所謂之「忘玄故無心」也。無心者，卽色論中所謂知不自知雖知而寂，蓋亦以神爲不動之體，故不自知。然果能凝此冥寂之心知，則神朗。神朗則逆鑒，是眞無所不知矣。是亦「應變無窮」也。苟能神朗忘玄無心，則智全言廢，卽所謂還羣靈於本無也。

郄超奉法要有文一段，似可與上述相發明。

> 夫空者，忘懷之稱，非府宅之謂也。無誠無矣，存無則滯封。有誠有矣，兩忘則玄解。然則有無由乎方寸，而無係乎外物。雖陳於事用，感絕則理冥。豈滅有而後無，偕損以至盡哉。

或者此宗由卽色而談本無。卽色所空，但空色性。而空者無者，亦無心忘懷，逍遙至足，如支氏所寫之至人之心也。

于法開之識含宗　七宗之第四爲識含宗，謂爲于法開之說也。開爲于法蘭弟子。以醫術稱奇，善放光法華。晉哀帝曾徵之講放光。凡舊學抱疑，莫不因之披釋。支道林講小品般若，開嘗使其弟子

法威難之。又每與支道林爭卽色空義。廬江何默申明開難。高平郗超宣述林解。祐錄載陸澄法論目錄中有郗與開法師書。識含義者，乃比三界於夢幻，悉起於心識。中論疏曰，

三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。今之所見羣有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，卽倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。

中論疏記曰，

山門玄義第五云，第四于法開著惑識二諦論曰，三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。若覺三界本空，惑識斯盡，位登十地。今謂以惑所覩爲俗，覺時都空爲眞。

據唐均正四論玄義述梁武帝之說，與上言相同。

彼（指梁武帝。）明生死以還，唯是大夢，故見有森羅萬像。若得佛時，譬如大覺，則不復見有一切諸法。

按梁武帝作神明成佛義記，謂神明未成佛時，惑識未盡前之無明神明，及成佛則無明轉變成明。于法開之說，似亦可引此爲連類，蓋當時於精神與心識之關係，已爲研討之問題。如陸澄法論目錄

載有王稚遠問羅什，精神，心，意，識。慧遠辯心，意，識，等。想均論此。而法開所謂識者，與神明分爲二事。神者主宰。識者其所發之功用。識含一語，據宗少文明佛論，乃謂「識含於神」，（原文曰知轉惑亡之識，常含於神矣，）宗氏文中有數語，或可發明法開識含二字之用意。其言曰，

然羣生之神，其極雖齊，而隨緣遷流，成麤妙之識。

于法開說，或卽謂三界本空。然其所以不空者，乃因羣生之神，隨緣遷流，可起種種之惑識。當其有惑識時，卽如梁武帝所謂之無明神明，所覩皆如夢中所見。及神旣覺知三界本空，則惑識盡除，於是神明位登十地，而成佛矣。宗少文明佛論，謂羣生之神均相同。（梁之神明與竟同。）而惑倒乃識所化生。（三界本空，惑亂顛倒。）而萬象森羅。此類學說，悉根據神識之劃分，而詮釋本空之外象所以幻爲實有也。

幻化宗 七宗中之第五，爲幻化宗，吉藏謂爲壹法師說。壹法師不知指何人。竺法汰有弟子曇壹，及道壹。時人呼曇壹爲大壹，道壹爲小壹。竺法汰在荊州時，曾令曇壹攻難道恆心無義，大壹或確守師說者。（本無義。）則幻化義者或爲道壹之說。中論疏記亦謂此爲道壹之主張。中論疏云，

壹法師云，世諦之法，皆如幻化。是故經云，從本以來，未始有也。（據疏記此節引大集經九。）

中論疏記謂此說但空諸法，不空心神。其文曰，

玄義云，第一釋道壹著神二諦論云，一切諸法，皆同幻化，同幻化故名爲世諦。心神猶眞不空，是第一義。若神復空，教何所施，誰修道隔凡成聖，故知神不空。

據此則道壹主張，亦有存神之意，而與下言心無之說相逕庭也。

支愍度之心無義　七宗之第六爲心無宗。吉藏謂爲溫法師義。實則此說起於支愍（亦作敏，又作愍，蓋皆唐時避太宗諱所改。余概改作愍。）度。陳寅恪先生支愍度學說考，論之極翔實。茲述之於下。

世說新語假譎篇曰，

愍度道人始欲過江，與一傖道人爲侶。謀曰，「用舊義往江東，恐不辦得食。」便共立心無義。既而此道人不成渡。愍度果講義積年。後有傖人來，先道人寄語云，「爲我致意愍度，無義那可立。治此計權救饑爾，無爲遂負如來也。」

傖道人（世說雅量篇注引晉陽秋曰，吳人以中州人爲傖。晉書陸玩致王導牋曰，僕雖吳人，幾爲傖鬼。此傖道人亦中州人。）事未必卽實。但據此，心無義乃支愍度所始立。唐元康肇論疏，亦謂此義爲度說。高僧傳竺法汰傳有曰，

時沙門道恆，頗有才力，常執心無義，大行荊土。汰曰，「此是邪說，應須破之。」乃大集名僧令弟子曇壹難之，據經引理，析駁紛紜。恆拔其口辯，不肯受屈，日色既暮，明旦更集。慧遠就席攻難數番，問責鋒起。恆自覺義途差異，神色微動，麈尾扣案，未卽有答。遠曰，「不疾而速，杼柚何爲。」坐者皆笑，心無之義，於此而息。

而依中論疏，心無乃溫法師義。安澄中論疏記謂道恆執心無義實得之法溫。後支愍度亦追學前義。但此實爲臆度之談。蓋中論疏所言之溫法師，澄安所謂之法溫，實卽竺法深之弟子竺法蘊。中論疏記引二諦搜玄論曰，

晉竺法溫，爲釋法琛法師之弟子也。

按竺法深有弟子竺法蘊。傳謂其悟解入玄，尤善放光般若。據此則蘊亦般若學者，其執心無義，自無足怪。依上所言，執心無義者，有支愍度，有道恆，有竺法蘊。（卽溫法師或法溫。）按祐錄二謂支愍度乃晉惠帝時沙門。高僧傳謂其成帝時過江。而世說則謂其立心無義在江北。竺法蘊乃深公弟子，爲支愍度晚輩。而法汰則在興寧三年頃至江陵，（說見上章。）與道恆爭心無義。以此推之，愍度之年代最早。故此義應爲

其所創。而世說與元康之言不誤。陳寅恪先生考之甚詳，茲不贅。

支愍度之著作列下。

合維摩詰經五卷　祐錄卷七載其序文。

合首楞嚴經八卷　祐錄卷八載其序文。

經論都錄一卷　見房錄，開元錄等。

經論別錄一卷　同。

修行道地經序　見房錄安世高錄中，開元錄同。

心無之義，創者支愍度，傳者道恆法蘊。雖法汰使曇壹並慧遠破之。然並不如僧傳所言，謂「心無之義，於此而息。」蓋祐錄十二陸澄法論目錄載有下列二條：

心無義，桓敬道，王稚遠難，桓答。

釋心無義，劉遺民。

據此則桓玄及劉程之俱爲宗心無義者，且在道恆之後也。又中疏論記引宋僧弼丈六即眞論曰，聖

人以無心爲宗云云。則僧弼或亦用心無義者乎。

僧肇不眞空論，破心無義。元康謂爲愍度之說。論原文曰，

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。

所謂心無義者，據吉藏二諦義上，乃空心不空色（一）不空境色者，謂萬物未嘗無也。元康疏釋之曰，

然物是有，不曾無也。

中論疏亦解之曰，

不空外物，即外物之境不空。

而不空外物，非佛法之正義。故元康曰，

不知物性是空，故名爲失也。

（一）空心者，即心無之謂。所謂無心於萬物也。元康曰，

但於物上不起執心，故言其空。

而吉藏二諦義曰，以得空觀，故言色空，色終不可空也。其中論疏亦曰，

其意謂經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。

但支愍度之無義，世說謂與舊義不同。劉孝標注釋之曰，

舊義者曰，種智是有，（原文作有是。）而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無。常住不變，謂之妙有。而無義者曰，種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應，居宗至極，其唯無乎。

據此則舊義謂盡累之謂空。此正吉藏所言之虛妄不執也。而愍度乃已屏棄舊義，而推求心之體，以爲豁如太虛。虛而能知，無而能應。則元康吉藏之解，猶未見其全也。

至若竺法蘊，或溫法師之說，則見於慧達肇論疏，及中論疏記。所引宗旨仍在空心不空境。其慧達肇論疏曰，

竺法溫法師心無論云，夫有，有形者也。無，無像者也。有像不可言無，無形不可言有。而經稱色無者，但內止（原作正）其心，不空外色。但內停其心，令不想外色，卽色想廢矣。

中論疏記所載有一段曰，

山門玄義第五云，第一（按疏記引玄義幻化宗之道壹亦列第一，與此段所言相衝突。但此處一字，實誤，說見下。）釋僧溫著心無二諦論云，「有，有形也。無，無像也。有形不可無。無像不可有。而經稱色無者，但內止其心，不空外色」此壹公破，反明色有，故爲俗諦，心無，故爲眞諦也。

另又有一段曰，

二諦搜玄論云，晉竺法溫，爲釋法琛法師之弟子也。其製心無論云，夫有，有形者也。無，無像者也。然則有象不可謂無。無形不可謂有。（原文是無字）是故有爲實有，色爲眞色。經所謂色空者，但內止其心，不滯外色。外色不存餘情之內，非無而何。豈謂廓然無形，而爲無色者乎。

二段引溫法師之言，小有不同。然其宗旨在辨有無。謂有者，有形。無者，無像。然若像是有，不可曰無。若形是無，不能曰有。因此形之有，應爲實有，而色爲眞色矣。夫色既爲眞色，而經所謂色空，必僅係內止其心，不滯外色。並非色形眞無也。據此則其義爲空心不空境甚明也。（但法蘊之說，似亦未脫「舊義。」）

第一段「此壹公破」云云，「壹公」驟視之，似爲曇壹。蓋因其曾破心無義也。但實則此指執幻化義之道壹。蓋幻化義者，謂物同幻化，而心神眞有，與心無義恰相反。故曰此壹公破，反明色有心

無云云也。據此則玄義述壹說，必在溫說之前。故上引第一段中「第一」二字，應爲第二之誤也。按肇論只破三家義本無爲法深法汰之說，卽色爲支遁之說，均世之大師。而心無義蓋亦甚流行，肇因亦破之。三者爲肇所特別提出，可見其爲當時所重視也。

緣會宗　七宗之第七，爲緣會宗，吉藏謂爲于道邃之說。邃爲于法蘭之弟子。與于法開蓋爲同學。竺法護稱其可爲大法梁棟。與蘭公共過江，後隨往西域，於交趾遇疾卒，年三十一。其著作學說均不明。中論疏曰，

> 第七于道邃，明緣會故有，名爲世諦。緣散卽無，稱第一義諦。

中論疏記釋此曰，

> 玄義云，第七于道邃著緣會二諦論云，緣會故有，是俗。推折無，是眞。譬如土木合爲舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅陀，壞滅色相，無所見。

緣會故空，般若經常言之。宗炳明佛論以神之不滅，緣會之理，積習而聖，三者爲佛法之根本義。宗氏雖在宋時，然晉代卽如支遁輩，何嘗不用緣會之理。于道邃偏重緣會，後人解爲分析空，然書卷失載，

不詳其旨也。」後人釋齊周顒之三宗論，謂其第二宗與邃義相同。詳下第十八章中，可參看。據玄義引壞滅色相之言則或亦重色空。吾人於此，所知資料最少，其說果如何，不可臆測也。

本末眞俗與有無　魏晉玄學者，乃本體之學也。周秦諸子之談本體者，要以儒道二家爲大宗。老子以道爲萬物之母，無爲天地之根。根本也。天地萬物與道之關係，蓋以「有」「無」詮釋。「無」爲母，而「有」爲子。「無」爲本而「有」爲末。參看老子五十二章王注。本末之別，即後世所謂體用之辨。體用二字對用見於老子三十八章王注。魏正始中，何晏王弼祖述老莊。其立論以爲天地萬物皆以「無」爲本。晉書王衍傳。及至晉世茲風尤甚。士大夫競尚空無。凡立言藉於虛無，則謂之玄妙。裴頠崇有論語。遂大唱貴無之議，而建賤有之論。「本無」「末有」，實爲所謂玄學者之中心問題。學者既羣趨有無之論，而中國思想遂顯然以本體論爲骨幹。至若佛教義學則自漢末以來，已漸與道家此指老莊玄理，而非謂道教方術。合流。般若諸經，盛言「本無」，乃「眞如」之古譯。支讖已用此語。義雖在何王之前。然般若是否對於正始玄談有影響。則無事實證明。而本末者，實即「眞」「俗」二諦之異辭。眞如爲眞，爲本。萬物爲俗，爲末。則在根本理想上，佛家哲學已被引而與中國玄學相關合。安般守意經曰，「有者謂萬物，無者謂空。」釋道安曰，「無在萬化之前，空爲衆形之始。」本無一

辭，疑卽般若實相學之別名。於是六家七宗，爰延十二，其所立論樞紐，均不出本末有無之辨，而且亦均卽眞俗二諦之論也。六家者，均在談無說空。世傳于法開著惑識二諦論，道壹著神二諦論，僧溫著心無二諦論，于道邃著緣會二諦論。而依今觀之，本無卽色，固亦眞俗本末之辨也。十二者，均在辨空有。空爲眞諦，有則俗諦。已詳前引。僧鏡所述之實相十二家，固亦均依二諦，以釋有無問題也。

中國之言本體者，蓋可謂未嘗離於人生也。所謂不離人生者，卽言以本性之實現爲第一要義。實現本性者，卽所謂反本。而歸眞，復命，通玄，履道，體極，存神，等等均可謂爲反本之異名。佛教原爲解脫道，其與人生之關係尤切。大法東來以後，漢代信士主精靈之不滅，但因業報相尋，致落苦海，解脫之方，在息意去欲，識心達本，以歸無爲。歸無爲者，仍返其初服之意也。及至魏吳而神與道合之說興。蓋謂三界皆苦，無可樂者，苦難相侵，由於慾滯，心滯於有，衆邪並至。有道之士，懼萬有之無常，知遷化者非我。郗超奉法要曰，神無常宅，遷化靡停，謂之非身。無我一義，自漢以來，多作此解。於是禪智雙運，由末達本。參看祐錄道安道地經序。妙道漸積，損以至無。無無物於物，故能齊於物。無智於智，故能運於智。因諸佛之玄鑒，還神明於本無。祐錄支道林大小品序。夫般若經中，已有佛卽本無之說。歸乎本無，卽言成佛。老子經曰，道法自然，無爲而無不爲。所謂成佛，亦卽順

乎自然。順乎自然，亦卽歸眞反本之意也。按漢代佛法之返本，在探心識之源。魏晉佛玄之反本，乃在辨本無末有之理。此中變遷之關鍵，係乎道術與玄學性質之不同。又按反本之說，卽猶今日所謂之實現人生。人以心靈爲主。故漢代以來佛徒說色空者多，而主心空者極少。（無我一義類取老子「外其身」之說解釋之。）觀乎六家中所謂心無大受當代名人之攻難，可以知矣。

夫輕忽人事，逍遙至足，晉代名士與名僧之心胸，本屬同氣。（如第七章所述。）貴無賤有，反本歸眞，則晉代佛學與玄學之根本義，殊無區別。由是而僧人行事之風格，研讀之書卷，所用之名辭，所採之理論，無往而不可與淸談家一致。凡此諸端，前已略言。不再詳舉。支道林者，乃當時風氣中之代表人物。今姑錄其詩一首以爲證。其詠懷詩之二曰，

端坐鄰孤影，眇罔忘思劬。假蹇收神轡，領略綜名書。涉老咍雙玄，披莊玩太初。詠發淸風集，觸思皆恬愉。俯薪質文蔚，仰悲二匠徂。蕭蕭柱下迴，寂寂蒙邑虛。廓矣千載事，消液歸空無。無矣復何傷，萬殊歸一途。道會貴冥想，罔象掇玄珠。悵怏濁水際，機忘映淸渠。及鑒歸澄漠，容與含道符。心與理理密，形與物物疏。蕭索人事去，獨與神明居。

總結　般若經之傳譯，始於漢末。及晉惠帝時，朱士行所得放光行世之後，斯學遂轉盛。而般若本無，玄學賤有，因契合而益流行。格義講通內外，般若新與此法當有所助力。道安時代，東西諸講習，遂無不以般若為業。而安公提倡亦最著辛勞。姚秦時僧肇破異計有三，所謂心無卽色本無也。僧叡已言及六家，然不知其何指。劉宋曇濟乃著六家七宗論。依今考之，其名目與人物列左：

六家	七宗	主張之人
本無	本無	道安（性空宗義）
	本無異	竺法深　竺法汰　（竺僧敷）
卽色	卽色	支道林　（郗超）
識含	識含	于法開　（于法威　何默）
幻化	幻化	道壹
心無	心無	支愍度　竺法蘊　道恆　（桓玄　劉遺民）
緣會	緣會	于道邃

六家七宗，蓋均中國人士對於性空本無之解釋也。道安以靜寂說眞際。法深法汰偏於虛豁之談。其次四宗之分馳，悉在辨別心色之空無。卽色言色不自色。識含以三界爲大夢。幻化謂世諦諸法皆空。三者之空，均在色也。而支公力主凝神。于法開言位登十地。道壹謂心神猶眞。三者之空，皆不在心神也。與此三相反，則有心無義。言無心於萬物，萬物未嘗無，乃空心不空境之說也。至若緣會宗既引滅壞色相之言，似亦重色空。綜上所說，般若各家可分三派。第一爲二本無，釋本體之空無。第二爲卽色識含幻化以至緣會四者，悉主色無。而以支道林爲最有名。第三爲支愍度，則立心無。此蓋恰相當於不眞空論所呵之三家。觀於此，而肇公破異計，僅限三數，豈無故哉。

道安時代，般若本無，異計繁興。學士輩出，是佛學在中夏之始盛。西方教理登東土學術之林，其中關鍵，亦在乎茲。惟原著全缺，窺測實難。本章旨在採輯佚文，聊備後來之參考云爾。（本章除本末眞俗一段外已載於民國二十二年五月出版之哲學論叢中。）

第十章　鳩摩羅什及其門下

鳩摩羅什以姚秦弘始三年（四〇一）冬至長安，十五年（四一三）四月遷化。十餘年中，敷揚至教，廣出妙典，遂使「法鼓重震於閻浮，梵輪再轉於天北」。僧肇什法師誄文。法筵之盛，今古罕匹。雖云有彌天法師爲之先導，慧遠僧肇等爲其羽翼，然亦法師之博大精微有以致之也。

鳩摩羅什之學歷

鳩摩羅什 祐錄十四，高僧傳，及晉書藝術傳均有傳，於法師之名並作鳩摩羅什。祐錄所載諸經序多同。惟有時稱爲鳩摩羅耆婆，如十住經序。或作拘摩羅耆婆，如成實論記。或作究摩羅耆婆，如大智論記。或稱鳩摩羅，如小品經序。或作究摩羅，如法華經後序。或稱羅什，如新出首楞嚴經序。或作耆婆，如菩提經注序。 法師約於晉康帝之世（三四三或三四四）生於龜茲。關於什公年歲，係依廣弘明集僧肇什法師誄文推算。此下所記，多以祐錄之傳爲本。按麗本祐錄傳云，鳩摩羅什，齊言童壽，此傳原作於南齊之世也。 本天竺人，家世國相。大乘大義章引荷書謂其系出婆羅門種姓。 什祖父達多，倜儻不羣，名重於國。父鳩摩羅炎晉書及大義章引荷書均作鳩摩羅炎，祐錄僧傳作鳩摩炎。 聰明有懿節，棄相位出家。祐錄云，將嗣相位，辭避出家。吉藏百論疏云，國破遠投龜茲。 東度葱嶺，投止龜茲。祐錄云龜茲王聞其棄榮，甚敬慕之，自出郊迎，請爲國師。 王有妹名耆婆，年始二十，才悟明敏，過目必解，一聞則誦。且體有赤黶，法生智子。諸國娉之，並不肯行。及見鳩摩羅炎，心欲當之，王乃逼以妻焉。既而懷什。什在胎時，其母慧解倍常，聞雀梨大寺水經

注引道安西域記云，龜茲國北四十里山上有寺名雀離大淸寺。祐錄十一比丘尼戒本本末序言，龜茲北山寺名致隸藍，六十僧，當即此。名德既多，又有得道之僧，即與王族貴女德行諸尼，彌日設供，請齋聽法。什母忽自通天竺語。僧傳云，時有羅漢達摩瞿沙曰，此必懷智子，爲說舍利弗在胎之證。按吉藏無量壽疏言舍利弗在胎，其母善辯論。窺基阿彌陀經通贊疏上亦云，舍利弗在胎，其母言辭辯捷。及什生之後，還忘前語。後什母欲出家，夫未之許，遂更產一男，名弗沙提婆。復因見枯骨生感，絕食求出家。受戒後，業禪法，學得初果。

龜茲之有佛教，不知始於何時。阿育王息壞目因緣經，記阿育王給其子法益之領土中，即有龜茲在內。中土凡龜茲僧人，類姓帛。或作白。開元錄謂曹魏譯經者有白延。然此實晉涼州之白延，不在魏世，開元錄誤。西晉武帝時竺法護譯阿維越致遮經，其胡本乃於燉煌得自龜茲副使美子侯。祐錄七。而譯正法華時，參校者有帛元信。祐錄八。懷帝時法護譯普曜經，筆受者有帛法巨。祐錄七。而祐錄九漸備經十住胡名敍，言有帛法巨，亦是博學道士。開元錄惠帝時有法炬曾譯經，未悉即帛法巨否。而白法祖法祚昆季，爲一時名僧，原姓萬，河內人，則顯係受業於龜茲人，而從師改姓者。東晉渡江者，有高座道人帛尸黎密多羅。涼州有助支施崙譯經之白延。爲龜茲王世子。開元錄所記魏世白延，即此人之誤。據此則西晉以來，龜茲有佛教流行，蓋無疑也。

龜茲所流行之佛教，多小乘學。祐錄曇無讖傳。苻秦時有僧純等，曾遊龜茲。歸來曾述其地佛教情形，祐

錄十一之比丘尼戒本所出本末序猶存其大略。（此序原失作者之名。但審之當是道安親聞僧純所言，而記出者。）其文與原注如下，

拘夷（即龜茲）國寺甚多，修飾至麗。王宮彫鏤，立寺形像與寺無異。有寺名達慕藍，（百七十僧。）北山寺名致隸藍，（六十僧。）劍慕王新藍，（五十僧。）溫宿王藍。（七十僧。）右四寺佛圖舌彌所統。寺僧皆三月一易屋床座，或易藍者。未滿五臘，一宿不得無依止。王新僧迦藍，（九十僧。）有年少沙門字鳩摩羅（即羅什。）才大高明大乘學，與舌彌是師徒而舌彌阿含學者也。（上三十字原係小字注，今改大字。）

據此龜茲之戒法極謹嚴。而小乘阿含學者佛圖舌彌，則為當時之大師。祐錄十一關中近出尼壇文記云，「僧純曇充拘夷國來，從雲慕藍寺，於高僧沙門佛圖舌彌許，得此比丘尼大戒，及授戒法，受坐以下至劍慕法，」云云。雲慕藍蓋即上述之達慕藍，雲字乃曇字之訛也。（劍慕法即雜法。劍慕即羯摩。而上文中之劍慕王，似同為一字。）致隸藍者，即雀離大寺，即鳩摩羅什之母聽法之所。（見上文。）祐錄，僧傳，均謂羅什於遊學還龜茲之後，住於新寺。蓋即上文之王新僧迦藍。羅什師佛圖舌彌，原奉小乘。僧純等見彼時，已改信大乘。僧純得尼戒本等歸，在建元十五年（三七九）譯之，時羅什年三十有六矣。

比丘尼戒本所出本末序，復記龜茲之尼寺云，

阿麗藍，(百八十比丘尼。)輪若干藍(五十比丘尼。)阿麗跋藍，(三十尼道。)右三寺比丘尼統依舌彌受法戒。比丘尼外國法不得獨立也。此三寺尼，多是葱嶺以東王侯婦女，爲道遠集斯寺。用法自整，大有檢制。亦三月一易房，或易寺出行，非大尼三人不行。多持五百戒，亦無師一宿者，輒彈之。今所出比丘尼大戒本，此寺所常用者也。

據此龜茲僧尼戒律謹嚴，尤可想見。按龜茲有溫宿王藍(溫宿自曹魏至元魏臣屬龜茲。)而葱嶺東王侯婦女，常來集諸尼寺。可見此國爲西域佛教之一中心。而羅什之母以王妹而出家學道，亦當時之風氣如此也。

據祐錄所記，羅什年七歲(約在晉穆帝永和六年。)亦隨母俱出家，從師(或即佛圖舌彌。)受經，日誦千偈。(原文云，偈有三十二字，凡三萬二千字。)誦毗曇既過，師授其義，即自通達，無幽不暢。(疑什所首誦之經，即小乘阿毗曇。西方教學，或首授阿毗曇也。)時龜茲國人，以其母乃王女，故利養甚多。乃攜什避之。什年九歲，隨母渡辛頭河至罽賓，遇名德法師槃頭達多，即罽賓王之從弟也。淵粹有大量，才明博識，獨步當時，三藏九部，莫不該博，從旦至中手寫千偈，從中至暮亦誦千偈，名播諸國，遠近師之。什至，即崇以師禮，從受雜藏中長二阿含凡四百萬言。達多每稱什神俊，遂聲徹於王。王即請入集外道論師共相攻難。言氣始交，外道輕其年幼，言頗不遜，什乘隙而挫之。外道

悔伏。王及僧衆敬之逾恆。詳原書。至年十二，其母攜還龜茲。約在晉穆帝永和十一年。

歸程中什母將什至月氏北山。有一羅漢見而異之謂其母曰，常當守護此沙彌。若至年三十五不破戒者，當大興佛法度無數人，與漚波掬多無異。僧傳作優波掘多。據祐錄三所記，優波掘爲釋迦後之第五代師，改治律藏爲十誦律。玄奘西域記卷四記鄔波毱多每度一夫婦置一籌，積籌滿石室。卷八記其勸阿育王建塔事。什進到沙勒國，曾頂戴佛鉢。僧傳謂智猛曾在奇沙見佛鉢，佛國記謂弗樓沙國有佛鉢，而什所頂戴者在沙勒國。遂停沙勒一年。其冬誦阿毗曇，此指一切有部根本論之發智論。於十門修智諸品，發智論結蘊有十門品，智蘊有修智品。無所諮受，而備達其妙。又於六足諸問，無所滯礙。並誦增一阿含。上見僧傳及祐錄，但祐錄所記較略。沙勒國王因用三藏法師名喜見者之言，設大會，請什升座，說轉法輪經。請一沙彌演世尊鹿苑初轉法輪之經，崇之可謂甚至。此舉意在勉勵其本國之僧衆，及交好於龜茲。龜茲王果遣使酬其親好。按鳩摩羅什七歲以後受毗曇。至罽賓從盤頭達多學雜藏中長二阿含。在沙勒誦阿毗達磨發智論，於六足論亦無滯礙。蓋其在年十二歲以前，所習爲小乘。而尤宗罽賓所流行一切有部之學。自苻秦之世以來，罽賓僧人東來共道安譯經者，已有多人。追什公至長安，弗若多羅及卑摩羅叉與佛陀耶舍亦均莅止，並爲罽賓人。而弗若多羅與什公共譯十誦律。卑摩羅叉乃羅什之師，亦十誦律匠，而十誦律者，乃一切有部律也。故羅什早年受罽賓

有部之影響，必甚深厚也。

什公學問之轉變在其停沙勒國時。僧傳謂什在沙勒，於說法之暇，乃尋訪外道經書。善學韋陀含多論，多明文辭製作問答等事。又博覽四韋陀典，及五明諸論。陰陽星算，莫不畢盡。妙達吉凶，言若符契。據此則什在沙勒時，始行博覽。意其住罽賓時，早善天竺語書。今更精習其文法，以及韋陀經典。先是有罽賓僧佛陀耶舍者至沙勒，爲太子達摩弗多所重，留養宮中。羅什後至，曾從耶舍受學甚相尊敬。按耶舍少時，誦大小乘經數百萬言，善談論，以知見自處。且曾學五明諸論，世間法術，多所綜習。什公在沙勒，博採外書，並明法術，或受耶舍之薰陶。耶舍少時性簡傲，不爲諸僧所重。羅什亦性率達，不厲小檢，修行者頗疑之。蓋皆必均有自得於中未嘗以俗務介懷也。其後什在姑藏，耶舍遠道相從。什至長安，亟勸姚興招迎。二人間精神之契合，蓋可想見。祐錄羅什傳謂什從耶舍習十誦律，殊不確。因耶舍乃四分律師也。

沙勒國在當時佛教頗盛行。其王及太子，均信三寶，曾作三千僧會。僧傳佛陀耶舍傳。其國或奉小乘。地處交通之樞紐，南入印度，北達龜茲。而其西接大月氏故地。漢代即流行方等經典。東行經莎車可至于闐。于闐爲有名之大乘國家。其西有子合國，法顯稱其僧多大乘學。而近人又常謂子合即遮拘迦國，

則隋世傳其純奉大乘教。（上詳見羽溪了諦西域之佛教第四章第四節。）沙勒因地當行旅孔道，故亦有大乘之流行。而莎車則距于闐尤近。（有人謂莎車即法顯傳之子合。）故羅什在沙勒遇莎車大乘名僧，而棄小宗歸心方等焉。僧傳曰，

時有莎車王子參軍王子兄弟二人，委國請從而爲沙門。（此語頗難解。大意似謂兄弟棄王位出家。法華傳記引此，莎作草，請作諸人。百論疏作丘茲王，子名沙車，皆不可通。）兄字須利耶跋陀，弟字須利耶蘇摩。（祐錄未言蘇摩爲王子。並未載兄弟二人諸語。）蘇摩才技絕倫，專以大乘爲化。其兄及諸學者皆共師焉。什亦宗而奉之。親好彌至。蘇摩後爲什說阿耨達經。（百論疏敍此事頗不同。阿耨達經，亦名弘道廣顯三昧經，西晉時竺法護曾譯之，見祐錄。）什聞陰界諸入皆空無相。怪而問曰，「此經更有何義，而皆破壞諸法。」答曰，「眼等諸法非眞實有。」什旣執有眼根，彼據因成無實。於是硏覈大小，往復移時。（參看百論疏所載。）什方知理有所歸，遂專務方等。乃歎曰，「吾昔學小乘，如人不識金以鍮石爲妙。」因廣求義要受誦中百二論及十二門等。

計羅什隨母離罽賓經月氏北山，到沙勒。遇佛陀耶舍及須利耶蘇摩而其學風丕變。（祐錄敍什遇耶舍及蘇摩在其返龜茲之後，與僧傳所言不同。今從僧傳。僧傳及祐錄佛陀耶舍傳，述其與什關係雖稍不同，但均謂什在沙勒得見耶舍。）在此住約一年後，隨母北行，進到溫宿，即龜茲之北界。因議論挫一有名道士，聲譽揚溢。（事詳僧傳。）龜茲王躬往溫宿迎之歸國。廣說諸經，四遠學宗

莫之能抗。時王女爲尼，字阿竭耶末帝，博覽羣經，特深禪要，云已證二果。（此當即指羅什之母，因母係王女，而前言出家業禪並已證初果也。）聞法喜踊，迺更設大集，請開方等經奧。什爲推辯諸法皆空無我，分別陰界假名非實。聽者莫不悲感追悼恨悟之晚也。至年二十受戒於王宮。（約爲晉哀帝興寧元年。）從卑摩羅叉學十誦律。（祐錄未載什在溫宿及受戒事，此從僧傳。）有頃，什母辭往天竺，謂龜茲王白純曰「汝國尋衰，吾其去矣」行至天竺，進登三果。什母臨去謂什曰「方等深教，應大闡眞丹。傳之東土，唯汝之力。但於自身無利，其可如何。」什曰，「大士之道，利彼忘軀。若必使大化流傳，能洗悟矇俗，雖復身當爐鑊，苦而無恨。」於是留住龜茲，止於新寺。（上見僧傳。）

祐錄言羅什於龜茲帛純王新寺得放光經讀之。後於雀離大寺讀大乘經。二次均有魔擾。（僧傳則只敍其讀放光爲魔所擾。）停住二年，（祐錄似係指在雀離住二年，僧傳似係指新寺。）廣誦大乘經論，洞其祕奧。按羅什停沙勒年約十三，至溫宿或年十四。其後當不久卽返龜茲。及後呂光破龜茲，則什年已四十一。則自其返國後停住者，約二十六年。此中何時住於帛純所造之新寺，何時住於雀離大寺，已不可考。唯依龜茲僧人規律，三月易一寺言之，（已見上文。）則什公住寺，或常變更也。

僧傳言羅什因其師盤陀達多未悟大乘，欲往化之。俄而達多因遙聞什之聲名，及龜茲王之弘

法，自遠而至。（祐錄則謂什自往罽賓化其師。）什得師至，欣遂本懷，卽爲師說德女問經，（祐錄四失譯闕本錄中著錄一卷。）多明因緣空假。（祐錄只言爲師說一乘妙義，未言經名。）昔與師俱所不信，故先說也。師謂什曰，「汝於大乘，見何異相，而欲尙之。」什曰，「大乘深淨，明有法皆空。小乘偏局，多滯名相。」師曰，「汝說一切皆空，甚可畏也。安捨有法，而愛空乎。如昔狂人令績師績緜，極令細好。績師加意，細若微塵。狂人猶恨其麤，績師大怒，乃指空示曰，此是細縷。狂人曰何以不見。師曰，此縷極細，我工之良匠，猶且不見，況他人耶。狂人大喜，以付績師。師亦効焉。皆蒙上賞，而實無物。汝之空法，亦由此也。」什乃連類而陳之，往復苦至，終一月餘日，方乃信服。師歎曰，「師不能達，反啓其志，（乃瑞應本起經敍太子七歲學書時語。）驗於今矣。」於是禮什爲師，言「和尙是我大乘師，我是和尙小乘師」矣。西域諸國，咸伏什神儁。每至講說，諸王皆長跪座側，令什踐而登焉。其見重如此。什由是「道流西域，名被東國。」（僧傳語。）

當苻秦建元十五年（三七九）有僧純曇充等自龜茲還，述此國佛教之盛。並言及「王新僧伽藍，」「有年少沙門字鳩摩羅，才大高明，大乘學。」其所述載於祐錄十一比丘尼戒本所出本末序中。此序當出道安手筆。是時安公恰到長安，（查戒本於十一月譯出，道安赴長安，則在二月苻丕寇襄陽之後。）而卽聞羅什之聲。名僧傳道

安傳，謂安先聞羅什在西國，每勸苻堅取之。而慧遠傳載其致什公書有曰，「仁者曩絕殊域，越自外境，於時音譯未交，聞風而悅。」又什公在涼州僧肇不遠而至，及到長安，四方學者雲集。僧傳謂其「道流西域，名被東國，」蓋非虛語也。

羅什至涼州　苻堅在關中，以晉升平元年（三五七）僭稱大秦天王，改元永興。其時羅什約十餘歲。其後二十二年，（三七九）而僧純至長安，述及羅什之聲名。但祐錄云，

苻氏建元十三年，歲次丁丑正月，太史奏有星見外國分野，當有大德智人，入輔中國。堅素聞什名，乃悟曰，朕聞西域有鳩摩羅什，（僧傳多「襄陽有沙門道安，」七字。道安係於此後二年乃至長安。）將非此耶。（僧傳下多「即遣使求之」五字。）

據此則在僧純東歸之前二年，苻堅已素聞什名。其事恐未確也。是時苻氏已平山東，士馬強盛，遂有圖西域之志。（語見晉書百二十二。）約在建元十四年，（三七八）梁熙已遣使西域，稱揚堅之盛德，於是朝獻者多國。（通鑑一〇四及十六國春秋輯補二十五。）苻堅屢勝而驕，欲垂芳千載。（堅答苻融語，見晉書百十四。）而西域來人亦頗有勸其出兵者。僧傳曰，

時苻堅僭號關中，有外國前部王及龜茲王弟，（或即帛震。）並來朝堅。堅於正殿引見。二王因說堅

云，「西域多產珍奇，」乃請兵往定，以求內附。

僧傳又曰，

至十七年二月，鄯善王前部王等又說堅請兵西伐。（晉書載記車師前部王彌窴，鄯善王休密馱來朝，請西伐，在建元十八年，不在十七年。又據祐錄，道安般若抄序，二王朝堅事，亦似在十八年。僧傳實誤。）十八年（祐錄作十九年，誤。）九月，堅遣驍騎將軍呂光陵江將軍姜飛等將前部王及軍師王等率兵七萬，西伐龜茲及烏耆諸國。臨發，堅餞光於建章宮，謂光曰，「夫帝王應天而治，以子愛蒼生為本。豈貪其地而伐之，正以懷道之人故也。（若依此則堅出兵之動機，專為迎什，恐不確。祐錄本無此諸語。）朕聞西國有鳩摩羅什，深解法相，善閑陰陽，為後學之宗。朕甚思之。賢哲者，國之大寶。若剋龜茲，即馳驛送什。」光軍未到，什謂龜茲王白純曰，「國運衰矣，當有勍敵。日下人從東方來，宜恭承之，勿抗其鋒。」純不從而戰。光遂破龜茲，殺純，立純弟震為主。

按僧肇什法師誄云，「大秦姚苻二天王，師旅以迎之。」（廣弘明集。）可見苻氏出師，本亦在求什。但堅好大喜功，欲如漢帝之開通西域置都護。（詳晉書。）又得車師前部王等之誘勸，因以興師。則其動機固非專為迎什也。

僧傳繼曰，

光既獲什，未測其智量。見年齒尙少，乃凡人戲之。強妻以龜茲王女。什拒而不受，辭甚苦到。光曰，「道士之操，不踰先父，何所固辭。」乃飲以醇酒，同閉密室。什被逼既至，遂虧其節。或令騎牛及乘惡馬，欲使墮落。什常懷忍辱，曾無異色。光慚愧而止。

按呂光於晉太元九年(三八四)破龜茲。苻堅於明年被殺。若光果依堅命馳驛送什，則什公於苻秦時已到長安。觀光對什公之逼辱，光固非敬奉佛徒者。什公於在涼州未能弘道，其故在此也。

什公通陰陽術數，其隨呂光父子至涼州，所言無不驗。(一)呂光迴師置軍山下，什言不可，必致狼狽。至夜大雨，死者數千。(二)預言光歸當於中路得福地以居。後光果在涼州僭號。改元太安，在晉太元十一年。(三)太安元年太元十一年。元亦作二。正月，姑臧大風，什曰，不祥之風，當有姦叛，然不勞而自定也。俄而梁謙彭晃相繼而反，尋皆殄滅。晃於是年十二月叛。梁謙事失考。(四)什預言呂纂討段業必敗。後纂果敗於合棃。在呂光飛龍二年，晉隆安元年五月。俄而又敗於郭黁。僧傳作馨，誤。事在同年八月。(五)中書監張資病。外國道人羅叉云能差資疾。什作法證其治必無效。後資果死。(六)及呂纂即位之二年，隆安四年。什公因妖異屢見，而言必有下人謀上之事。後

呂超果殺纂而立呂隆。（隆安五年。）

按什公於晉太元十年（三八五）隨呂光至涼州。同年而姚萇即皇帝位於長安。其後九年而姚興即位，改元皇初。又七年爲姚興之弘治三年，（隆安五年，四〇一。）而呂隆爲涼主。什公在涼前後已十七年。（肇論疏作十八年。）高僧傳曰：

什停涼積年，呂光父子既不弘道，故蘊其深解，（祐錄作經法。）無所宣化。苻堅已亡，竟不相見。及姚萇僭有關中，聞其高名，虛心要請。諸呂以什智計多解，恐爲姚謀，不許東入。（祐錄所載與此異，但不可據。）及萇卒，子興襲位，復遣敦請。興弘治三年三月，有樹連理生於廟庭，逍遙園葱變爲茝，以爲美瑞，謂智人應入。至五月，興遣隴西公碩德西伐呂隆，隆軍大破。至九月，隆上表歸降，方得迎什入關。以其年十二月二十日至於長安。（祐錄僧叡大品經序，關中出禪經序，大智釋論序及大智論記所記年月日均同。）

羅什在長安　什公於姚興弘治三年（四〇一）至長安，於十五年癸丑（四一三）四月十三日薨於大寺，時年七十。（此據僧肇誄文。）長安西晉已有竺法護譯經，而帛法祖講習弟子幾且千人。可見其時長安佛法已甚盛。及至苻堅建都關中，因釋道安趙文業之努力，長安譯經遂稱重鎮。而當時名僧法和，

安公同學。慧常，（涼州沙門至遊西域。）竺佛念，（據名僧傳曾遊外域，且爲譯家。）僧䂮，僧導，僧叡咸集西京。而僧䂮僧叡至什公時大著功績。安公時曇景（即曇影。）助譯鼻奈耶，僧導爲四阿含暮抄筆受者，後均爲羅什門下名僧。（什公曾作頌贈法和，見僧傳。）故知羅什時法會之盛，實大得力於安公。而且姚子略之奉佛，更甚於苻永固。其朝庭之信法者有姚旻（延曇摩難提譯王子法益壞目因緣經，見祐錄七竺佛念序文。）姚嵩，姚顯，姚泓。（太子。）義學沙門羣集長安。外國沙門之來者亦有多人。僧肇至嘆言謂遇茲盛化，「自不覩祗洹之集，餘復何恨。」慧叡喻疑論亦曰，

義不遠宗，言不乖實，起之於亡師。（指道安。）及至苻并龜茲，三王來朝。持法之宗，亦並與經俱集。究摩羅法師至自龜茲。持律三藏集自罽賓。禪師徒衆，尋亦並集。關中洋洋十數年中，當是大法後興之盛也。

什至長安，姚興待以國師之禮，甚見優寵。晤言相對，則淹留終日。研微造盡，則窮年忘勌。（此引僧傳。）晉書載記敍姚子略敬禮什公事曰，

興如逍遙園，引諸沙門于澄玄堂，聽鳩摩羅什演說佛經。羅什通辯夏言，尋覽舊經，多有乖謬，不與胡本相應。與羅什及沙門僧略（與䂮字通。）僧遷道樹（標字之誤，即道標。），僧叡道坦（恒之誤。）僧肇曇順

等八百餘人更出大品。（據僧叡大品序言譯時沙門五百餘人。僧傳亦言八百餘人。三處所記僧名各有不同。）羅什持胡本，與執舊經，以相考校。其新文異舊者，皆會於理義。續出諸經幷諸論三百餘卷。今之新經，皆羅什所譯。興既託意於佛道。公卿已下，莫不欽附沙門。自遠而至者五千餘人。起浮圖於永貴里，立波若臺於中宮。沙門坐禪者恆有千數，州郡化之，事佛者十室而九矣。

姚興能講論經籍。（晉書載記。）於佛法亦通摩訶衍（大乘）阿毗曇（小乘）義。（僧傳謂興託意九經，遊心十二。）曾以其所懷，疏條摩訶衍諸義，欲與什公詳定。其最知名者，爲通三世論。破斥阿毗曇之說，而謂三世一統，循環爲用，過去雖滅，其理常在。什公答書亦頗許之。姚氏所疏諸條，又有曰，

> 衆生之所以不階道者，有著故也。是以聖人之教，恆以去著爲事。故言以不住般若。雖復大聖玄鑒，應照無際，亦不可著。著亦成患。欲使行人忘彼我，遺所寄，汎若不繫之舟，無所倚薄，則當於理矣。

其言雖無甚深致。但頗襲當時玄學家之窠臼，（興稱佛教爲玄法。）此亦可見當時之風氣也。（以上所引均見廣弘明集姚興與姚嵩往來書中。）參看僧傳什傳。

廬山慧遠聞什入關，卽遺書通好。（書見遠傳。）並贈以衣裁法物。什公答書，勉勵備至，並遺偈一章。後有法識道人自關中至匡阜，遠聞什公欲返本國。乃復作書，報偈一章。（均見遠傳。）並條具經中難問數十事，請其解釋。又晉王謐（字稚遠。）亦以二十四事諮問，什亦有答。今並多零落，所存者無幾。（詳下。）

通佛法有二難，一名相辨析難，二微義證解難。中華佛教，進至什公之時，一方經譯既繁，佛理之名相條目，各經所詮不一，取捨會通，難知所據。遠公問什數十事，大概屬於此類。故什公答書，亦只往往取經論所言，互爲解釋。故佛法之深義大旨，不能由之而顯。又一方魏晉以來，佛玄合流，中國學人，僅就其所見以臆解佛義。或所見本不眞切，所解自無是處。或雖確有所悟，然學問之事，失之毫釐，謬以千里。此則什公欲大乘之微言大義，爲華人證知，自又甚難。什論西方偈體有曰，「改梵爲秦，失其藻蔚。雖得大意，殊隔文體。有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也。」由此可知傳譯梵典，文字上之領會已甚難。而什贈法和頌有曰，「心山育明德，流薰萬由延。哀鸞孤桐上，淸音徹九天。」哀鸞孤桐，什公亦以自況。蓋玄旨幽賾，契悟者尤少也。僧傳慧遠傳謂，什公欲返本國，恐亦因門人雖五千，而解人實少，故知難而退歟。僧傳又曰，

什雅好大乘，志存敷廣。常歎曰，「吾若著筆作大乘阿毗曇，非迦旃延子比也。今在秦地，深識者寡，折翮於此，將何所論。」乃悽然而止。唯爲姚興著實相論二卷，并注維摩，出言成章，無所刪改。辭喻婉約，莫非玄奧。什爲人神情鑒徹，傲岸出羣，應機領會，鮮有其匹。且篤性仁厚，汎愛爲心，虛己善誘，終日無倦。姚主常謂什曰，「大師聰明超悟，天下莫二，若一旦後世，何可使法種無嗣。」遂以伎女十人逼令受之。自爾已來，不住僧坊，別立廨舍，供給豐盈。每至講說，常先自說，譬如臭泥中生蓮花，但採蓮花，勿取臭泥也。（晉書羅什傳謂什生二子。吉藏百論疏謂長安猶有其孫。北山錄三曰，魏孝文詔求什後，既得而祿之。）

（魏書釋老志載孝文太和二十一年詔於羅什故寺（名常住）建浮圖，並訪其子孫。）

什譯大品經時，僧叡敍稱有五百餘人。譯法華時，慧觀謂集四方義學沙門二千餘人，僧叡謂聽受領悟之僧八百餘人，皆諸方英秀，一時之傑。譯思益經時，僧叡謂諮悟之僧二千餘人。譯維摩經時，僧叡謂有千二百人。祐錄云，于時四方義學沙門，不遠萬里。名德秀拔者，才暢二公（二公不知何人。）乃至道恆僧摽（卽道標）慧叡僧敦（未詳）僧弼僧肇等三千餘僧，稟訪精研，務窮幽旨。魏書釋老志云，時沙門道彤（未詳）僧略（與䂮通）道恆道檦（卽道標）僧肇曇影等與羅什共相提挈，發明幽致。計現在所知義學沙門之在長安

者，不過數十人。(甲)其原在關中者爲法和，安公同學，並助其校經。滎陽人，原自蜀至長安。僧叡，魏郡長樂人，道安弟子，並曾助譯。曇影，助安譯鼻奈耶，什譯成實論之正寫者，北人。僧䂮，見大品經序。安公時參與譯增一。原住長安大寺。慧精，即曇戒，見僧傳五。原爲安公之弟子，與安同住長安太后寺，見名僧傳抄。法欽，慧斌，上四人姚興命爲僧官。均長安僧人。道恆，藍田人，如爲執心無義者，則見什之前，曾在荊州。道標，恆之同學，姚興曾勸二人還俗，見僧傳及弘明集所載姚興二人書。僧導，京兆人，四阿含暮抄筆受者。僧苞，長安人。僧肇，京兆人。曇邕，安弟子，原在長安，後事遠公，常爲送書致羅什。佛念，助佛陀耶舍譯長阿含者，序稱爲涼州沙門，豈即安公時之竺佛念耶。道含。助譯長阿含者，序稱秦國道士，或原在關中。(乙)原從北方來者爲道融，汲郡林慮人。慧嚴，豫州人，與覺賢入關。曇鑒，冀州人，後住荊州。曇無成，家在黃龍。曇順，黃龍人。有弟子僧馥，醴泉人，作菩提經注序，今存。順從什後，復師慧遠。僧業，河內人。慧詢。趙郡人。(丙)原從廬山來者有道生，法汰弟子，彭城人，曾在建業，後至廬山，乃往關中。慧叡，冀州人，原爲道安弟子，曾西行求法。歸後至廬山。後與道生同往見什。慧觀，遠弟子，廬山僧。慧安，廬山凌雲寺寺僧。道溫，安定朝那人，廬山慧遠弟子。曇翼，遠弟子。後師什公，晚在會稽。道敬。廣弘明集若耶敬法師誄，謂其自廬入關。(丁)原從江左來者，有僧弼，吳人。曇幹，傳言與弼同學，或亦南人。(戊)不知所從來者則有慧恭，下六人均見大品經序。寶度，道恢，道悰，僧遷，道流，姚興命二人爲僧官。或原在長安。又僧傳道祖傳謂有僧遷道流，同入廬山受戒，遠公嘉美之。僧嵩，成實論家，爲什弟子，見魏書釋老志。僧楷，僧叡傳謂爲同學，或亦什弟子。僧衛，據祐錄十住經含注序。道憑，什公弟子，入後之一，常稱爲關內憑，或亦關中人。僧因，與僧導同師什公，或原在長安。曇晷，成實筆受者。等。此外有祐錄所言之才暢二公，及僧敦、釋老志之道彤，亦不悉其出處。

什公於弘始十五年(四一三)卒。其與衆僧告別有曰，「因法相遇，殊未盡伊心，方復異世，惻愴

可言。」——詳祐錄僧傳。後外國沙門來云，羅什所譜，十不出一。是則什公理解幽微，已有深識者寡之嘆。而其學問廣博，亦因年歲短促，而未能盡傳於世也。

什公之譯經　高僧傳云，什在長安譯經三百餘卷，祐錄卷二著錄三十五部，二百九十四卷。名僧傳抄作三十八部，二百九十四卷，祐錄十四，則作三百餘卷。似什公之功績，全在翻譯。但古今譯書，風氣頗有不同。今日識外洋文字，未悉西人哲理，卽可譯哲人名著。而深通西哲之學者，則不從事譯書。然古昔中國譯經之巨子，必須先卽爲佛學之大師。如羅什之於般若三論，眞諦之於唯識，玄奘之於性相二宗，不空之於密教，均既深通其義，乃行傳譯。而考之史册，譯人明了於其所譯之理，則亦自非只此四師也。若依今日之風氣以詳論古代譯經之大師，必不能得歷史之眞相也。

蓋古人之譯經也，譯出其文，卽隨講其義。所謂譯場之助手，均實聽受義理之弟子。羅什翻經，亦復講釋。並授禪與戒律慧觀法華宗要序曰，

有外國法師鳩摩羅什，……更出斯經，與衆詳究，什自手執胡經，口譯秦言，曲從方言，而趣不乖本，卽文之益，亦已過半。雖復霄雲披翳，陽景俱暉，未足喻也。什猶謂語現而理沈，事近而旨

遠，又釋言表之隱，以應探賾之求。

僧叡法華經後序曰，

　　遇究摩羅法師為之傳寫，指其大歸。

是什常講法華也。思益經序曰，

　　既得更譯梵音，正文言於竹帛。又蒙披釋玄旨，曉大歸於句下。

是什亦曾釋思益也。僧肇維摩經注序曰，

　　余以闇短，時預聽次，雖思乏參玄，然粗得文意。輒順所聞，而為注解。略記成言，述而無作。

此經肇注現存，中當多什公之口義，則其譯維摩時，亦講之也。僧馥菩提經注曰，

　　耆婆法師入室之祕說也。親承者寡，故罕行世。家師順（當即曇順）得之於始會，余雖不敏，謬聞於第五十。

羅什是常祕說菩提經也。而什公對於大品，三譯五校，（梁武帝語，參看下列年表。）且平日宗旨特重般若三論，其於譯此諸經論時，必大弘其義也。

長安之譯經，始於法護，盛於道安。安公死後，姚興皇初之末，弘始之初，（四九九）法和僧叡佛念已在長安共僧伽跋澄譯出曜經。後二年而什公至，其譯經籍道安之舊規及助手，（如法和僧䂮等。）必得力不少。道安卒後十六年而鳩摩羅什至長安。（四〇一）在道安以前，譯經恆為私人事業。及佛教勢力擴張後，帝王奉佛，譯經遂多為官府主辦。什公譯經由姚興主持，並於譯大品新經時，姚天王且親自校讎。長安譯事，於十數年間，稱為極盛。高僧傳論之曰，

其後鳩摩羅什碩學鉤深，神鑒奧遠，歷遊中土，備悉方言。……時有生，融，影，叡，嚴，觀，恆，肇，皆領悟言前，辭潤珠玉。執筆承旨，任在伊人。故長安所譯，鬱為稱首。是時姚興竊號，跨有皇畿，崇愛三寶，城塹遺法。使夫慕道來儀，遐邇煙萃。三藏法門，有緣必覩。自像運東遷，在茲為盛。

什公相從之助手，學問文章，均極優勝。而且於教理之契會，譯籍之了解，尤非常人所可企及。慧叡隨什傳寫，什為之論西方辭體。（詳僧傳。）後謝靈運從之諮問，而著十四音訓敍，條例胡（亦作梵。）漢，昭然可了。使文字有據。

道融為姚興所嘆重，勅入逍遙園，參正詳譯。什譯中論，始得兩卷，融便就講，剖析文言，預貫終

始。什又命講新法華，什自聽之。乃嘆曰，佛法之興，融其人也。俄而師子國來一婆羅門，與秦僧捔辯，融大勝之。（事詳僧傳。）

曇影助什出成實論，凡諍論問答，皆次第往反。影恨其支離，乃結為五番，竟以呈什。什曰，大善，深得吾意。

僧叡參正什所翻經論。昔竺法護出正法華經受決品云，「天見人，人見天。」什譯經至此，乃曰，「此語與西域義同，而在言過質。」叡曰，「將非人天交接，兩得相見。」什喜曰，「實然。」後出成實論，什謂叡曰，「此諍論中有七處文破毗曇，而在言小隱，若能不問而解，可謂英才。」至叡啓發幽微，果不諮什。（叡隨道安。得見罽賓有部來華諸僧，自對於毗曇，本已用功。）

僧肇因出大品後（四〇三至四〇五）便著般若無知論，（時年約二十三歲。）什讀之稱善。肇又著物不遷論等。

慧觀著法華宗要序，以簡什，什曰，善男子所論甚快。（上均見高僧傳。）

僧叡思益經序曰，此經天竺正音名毗絁沙眞諦，（Visesa-cinta）是他方梵天殊特妙意菩

薩之號也。詳聽什公傳譯其名，翻覆展轉，意似未盡，良由未備秦言名實之變故也。察其語意，會其名旨，當是持意，非思益也。直以未喻持義，遂用益耳。祐錄。

據此當時助譯者之領悟常爲什師所稱道，宜其所譯，非惟如法華維摩等，爲文字佳製，而理解精微，亦具特長也。

什公年將六十，猶躬自傳譯，直至死時，罕有輟工。茲就所知，列爲年表如左：

晉安帝隆安五年，卽後秦弘始三年（四〇一）羅什年五十八歲，十二月二十日，自涼州至長安。先是僧肇已至涼從什，今亦隨來，年僅十九歲。考隨什公者，此年法和約七十歲，僧䂮約六十歲，道恆約五十六歲，道標或相同。曇影約五十歲，僧叡亦逾五十歲，大品經序。慧嚴慧叡均約四十歲，僧導約三十七歲，僧業約三十五歲，慧觀約三十歲，慧詢約二十七歲，僧弼曇無成約二十歲。其餘不知年歲者頗多。但或以法和爲最老，僧肇爲最少也。

僧叡卽以十二月二十六日從受禪法，尋什公並爲抄集衆家禪要得三卷。房錄謂弘始四年譯之坐禪三昧經當卽此也。其後並出十二因緣及要解，均禪法也。詳見僧叡關中出禪經序。

晉安帝元興元年，即弘始四年，（四〇二）二月八日，譯阿彌陀經一卷。（房錄）三月五日譯賢劫經七卷。（房錄）夏在逍遙園之西門閣，開始譯大智度論。（祐錄二謂在逍遙園譯。卷十後記謂在逍遙園西門閣中。）十二月一日，在逍遙園譯思益梵天所問經四卷，（房錄）僧叡道恆傳寫，（經序）叡作序。是年曾譯百論，叡爲作序。但其時什公方言猶未融，（百論疏卷一）故僧肇百論序謂什「先雖親譯，而方言未融，致令思尋者躊躇於謬文，標位者乖迕於歸致。」

晉安帝元興二年，即弘始五年（四〇三）四月二十三日，在逍遙園始譯大品般若。「法師手執胡本口宣秦言。兩譯異音，交辯文旨。秦王躬攬舊經，驗其得失。諮其通途，坦其宗致。與諸宿舊義業沙門釋慧恭，僧䂮，僧遷，寶度，慧精，法欽，道流，僧叡，道恢，道標，道恆，道悰，等五百餘人，詳其義旨，審其文中。然後書之。以其年十二月十五日出盡。校正檢括，明年四月二十三日乃訖。」（經序）

晉安帝元興三年，即弘始六年（四〇四）四月，檢校大品經訖。十月十七日在中寺爲弗若多羅度語，譯十誦律，「三分獲二」，而多羅卒。是年姚嵩請什更譯百論二卷。肇公作序，較之

二年前所譯及叡師之序，此次「文義既正，作序亦好。」（百論疏卷一。）

晉安帝義熙元年，即弘始七年（四〇五）六月十二日，譯佛藏經四卷。（房錄）十月譯雜譬喻經一卷。（房錄）十二月二十七日譯大智度論訖，成百卷。僧叡有序。先是什譯大品經時，隨出釋論，隨即校經，釋論今既譯訖，大品經文乃正。（大品序，及大智度論序。）

是年又譯菩薩藏經三卷，（房錄）稱揚諸佛功德經三卷。（房錄）是年秋曇摩流支至長安，因遠公姚興之請，與什共續譯十誦律，前後成五十八卷後卑摩羅叉開爲六十一卷。

晉安帝義熙二年，即弘始八年（四〇六）夏，在大寺譯法華經八卷。是年並在大寺出維摩經，肇叡均有疏有序。又譯華手經十卷。（開元錄。）是年卑摩羅叉至長安，實羅什之師也。

晉安帝義熙三年，即弘始九年（四〇七）閏月五日，重訂禪法要。（詳關中出禪經序中。）是年姚顯請譯自在王菩薩經爲二卷，有僧叡序。曇摩耶舍（號大毗婆沙。）共曇摩掘多至關中，在石羊寺寫出舍利弗阿毗曇原文，直至弘始十六年（四一四）經師漸閑晉言，乃自宣譯，次年乃訖，爲二十二卷，道標作序。

晉安帝義熙四年，卽弘始十年，(四〇八)二月六日至四月三十日，出小品般若經十卷，僧叡爲作序。

晉安帝義熙五年，卽弘始十一年，(四〇九)在大寺譯中論四卷。僧叡，曇影均有序。又在大寺譯十二門論一卷，僧叡爲作序。

晉安帝義熙六年，卽弘始十二年，(四一〇)先是佛陀耶舍於什公到長安後卽入關，共譯十住經四卷，不知在何年。本歲耶舍在中寺始出四分律。(此據僧肇長阿含序。但藏經中現存四分律序，亦僧肇作，乃謂律譯於弘始十年，不知何故。今因祐錄未收四分律序，頗疑此序不可信。開元錄於此有所解釋，但不可通。)耶舍乃什之師，稱爲赤髭毗婆沙，或大毗婆沙，(附傳)又曰三藏沙門。(長阿含序。)

約在本年支法領齎西域所得新經至。什公在大寺譯之。(惟不知爲何經)佛陀跋多羅在宮寺授禪，門徒數百。是年八月肇公致書劉遺民，稱長安佛法之盛。(文見下引)

晉安帝義熙七年，卽弘始十三年，(四一一)九月八日姚顯請譯成實論，曇䂮筆受，曇影正寫。(祐錄略成實論記。)

晉安帝義熙八年，卽弘始十四年，（四一二）九月十五日，譯成實論竣，共十六卷。是年佛陀耶舍譯四分律訖，共六十卷。

晉安帝義熙九年，卽弘始十五年，（四一三）歲在癸丑，什於四月十三日薨於大寺，時年七十。

本年佛陀耶舍譯長阿含經，涼州沙門佛念爲譯，秦國道士道含筆受，肇公作序。

凡不知翻譯年月，而爲重要之典籍，則列其目於下。（其梵網仁王二經，均有可疑，故未列入。）

金剛般若經一卷，

首楞嚴經三卷，

遺教經一卷，

十住毗婆沙論十四卷，

大莊嚴經論十五卷。

據上年表所列，自弘始三年至七年，什多住在逍遙園。八年以後，則在大寺。逍遙園在城北（僧叡大品經序。）渭水之濱。（大智釋論序。）畢校宋敏求長安志曰，姚興常於此園引諸沙門聽羅什演講佛經，「起逍遙

宮，殿庭左右有樓閣高百丈，相去四十尺，以麻繩大一圍，兩頭各絓經樓上，會日令二人各樓內出，從繩上行過，以為佛神相遇。」此事不悉確否。但左右樓閣之一，或即西門閣。看智度論記。什公譯經之所也。志又謂園中有澄玄堂，為什演經所。又晉書載記，謂姚興起浮圖於永貴里，立波若臺於中宮。據該志則波若臺即在永貴里。其文曰，永貴里有波若臺。姚興集沙門五千餘人，有大道者五十人，起造浮圖於永貴里，立波若臺。居中作須彌山，四面有崇岩峻壁，珍禽異獸，林草精奇，仙人佛像俱有，人所未聞，皆以為希奇。大寺者，中構一堂，緣以草苫，故又名草堂。及至北周之初，此寺已分為四寺。（一）仍本名，為草堂寺。（二）常住寺。（三）京兆王寺，後改安定國寺。（四）大乘寺。詳見長房錄及內典錄。什公時，長安又有中寺，乃耶舍出四分之所。有石羊寺，前秦僧伽跋澄在此譯僧伽羅剎經及毗婆沙，而今為寫舍利弗胡本之所。肇公致劉遺民書中又有宮寺，此應即逍遙園。覺賢居此時，什公已移居大寺矣。

佛陀跋多羅與羅什　隋書經籍志稱什公在長安時，西國僧人來者數十輩。據今所知，苻秦時長安外人已甚多。姚秦時當更有增加。僧傳謂什公有外國弟子在側，又道融傳言，有師子國婆羅門外道至長安。按僧肇有致劉遺民書，載肇論中。述長安佛法之情形曰，

領公慧遠弟子支法領。遠舉千載之津梁也。於西域還，得方等新經二百餘部。請大乘禪師一人，三藏法

師一人，毗婆沙師二人。僧傳祐錄均缺譯字下十九字。什法師於大寺亦作大石寺此依祐錄。出新至諸經，法藏淵曠，日有異聞。禪師於宮寺即逍遙園。現行本肇論作瓦官寺，當誤。慧達疏作官寺，亦誤。今據麗本祐錄改正。教習禪道，門徒數百，夙夜匪懈，邕邕肅肅，致自欣樂。三藏法師於中寺出律藏，本末精悉，若覩初制。毗婆沙法師於石羊寺出舍利弗阿毘曇胡本，雖未及譯，時問中事，發言新奇。高僧傳肇傳，出三藏記集三均引之，而文略異。

此中所謂禪師者，當係佛陀跋多羅。三藏法師者，乃佛陀耶舍。按祐錄長含阿經序曰，「以弘始十二年歲在上章掩茂（庚戌）請三藏沙門佛陀耶舍出律藏四分四十卷，十四年訖。」（現存四分律序所記不同，但此序祐錄不載，未可為據。）祐錄二亦云四分律乃三藏法師佛陀耶舍所出。（祐錄二亦稱耶舍為三藏法師。）秦司隸校尉姚爽請其於中寺安居，三藏法師譯律藏者，乃譯四分也。（肇論疏多有謂為十誦者。但祐錄三十誦係在逍遙園出，當非是。）毗婆沙法師二人者，乃曇摩耶舍及曇摩崛多二師也。據道標舍利弗阿毗曇序，二人於弘始九年寫梵文，十六年始譯之。肇公此書疑作於弘始十二年，而支法領即於此年前返抵長安。（四分律序謂領於弘始十年返，不知可據否。）至所謂禪師一人，三藏法師一人，毗婆沙師二人，或法領在西域得見而請之來，然未必同行至華也。（僧傳未載領請外國法師事，僅四分律序，稱領與佛陀耶舍同東來。）而同時尚有弗若多羅，助羅什譯十誦律，未竣而卒。曇摩流支，助什續譯畢十誦。卑摩羅叉，羅什之師，晚住壽春，大弘十誦，江南人宗之。均集長安，則於中國律藏至有關係也。

佛馱跋多羅，祐錄作佛大跋陀。此云覺賢，生於天竺那呵梨城。僧傳並云，本姓釋氏，迦維羅衛人，甘露飯王之苗裔也。但祐錄無此語。以禪律馳名。慧達肇論疏無律字。遊學罽賓，受業於大禪師佛陀斯那。秦沙門智嚴西行，達疏多一慧叡。苦請東歸，於是踰越沙

險至關中。此據智嚴傳。僧傳覺賢傳稱其東來度葱嶺，路經六國，疑即西域記卷十所謂東南大海隅之六國，至交趾乘海舶達青州，再行入關，殊不可信。得見羅什，止於宮寺。僧傳智嚴傳謂住大寺。玄高傳作石羊寺。祐錄十二師資傳作齊公寺。教授禪法，門徒數百。名僧智嚴寶雲據僧傳。慧叡據達疏。慧觀據僧傳。從之進業。乃因弟子中頗有澆僞之徒，致起流言，大被謗黷。秦國舊僧僧䂮道恆謂其違律，擯之使去。賢乃與弟子慧觀等四十餘南下到廬山，依慧遠。事詳僧傳。計賢約於秦弘始十二年（四一〇）至長安，當不久即被擯。停廬山歲許，慧遠爲致書姚主及秦衆僧，解其擯事。晉義熙八年（四一二）乃與慧觀至江陵，得見劉裕。通鑑裕是年十一月到江陵。其後（四一五）復下都，譯事甚盛。詳後。

覺賢與關中衆僧之衝突，慧遠謂其「過由門人」。據賢傳。實則其原因在於與羅什宗派上之不相合。僧傳云，什與賢共論法相，振發玄微，多所悟益。賢謂什曰，「君所釋不出人意，而致高名何耶。」什曰，「吾年老故爾，何必能稱美談。」覺賢對於羅什之學，可知非所伏膺。蓋賢學於罽賓，其學屬於沙婆多部。祐錄十二師資傳。羅什雖亦遊學罽賓，精一切有學，但其學問則在居沙勒以後，已棄小就大。沙婆多部即小乘一切有。據當時所傳，佛教分爲五部，不惟各有戒律，參看祐錄三。且各述讚禪經。請見祐錄慧遠廬山出禪經序。羅什於戒律雖奉十誦。沙婆多部。但於禪法則似與覺賢異趣。什公以弘始辛丑（四〇一）十二月二十日至關中，僧

叡卽於二十六日從受禪法。什尋抄究摩羅羅陀，簡稱羅陀。馬鳴，婆須密，僧伽羅叉，漚波崛，僧伽斯那，勒比丘，疑係脇比丘。等家禪法譯爲禪要三卷。據祐錄當卽坐禪三昧經，一名菩薩禪法經，現存，但係二卷。後又依持世經益十二因緣各錄均言闕，但恐卽現存坐禪三昧經之末一經。及要解二卷。禪法要解，現存。至弘始九年（四〇七）復詳校禪要，據祐錄，此當卽現存之禪祕要法。因多有所正，而更詳備，當與第一次所譯極不同。以上據祐錄僧叡關中出禪經序。什公之於禪法，可謂多所盡力。晉書載記云什公時沙門坐禪者恆有千數。續僧傳習禪篇論曰，「曇影道融厲精於淮北，」則什之門下坐禪者必不少。但約在弘始十二年（四一〇）覺賢至關中，大授禪法，門徒數百。當什公弘三論鼎盛之時，「唯賢守靜，不與衆同。」語出僧傳。而其所傳之禪法，與什公所出，並相逕庭。於是學者乃恍然五部禪法，固亦「淺深殊風，支流各別。」祐錄慧觀修行不淨觀經序中語。按此序乃現存經第九品以下之序。而覺賢之禪，乃西域沙婆多部，佛陀斯那大師所傳之正宗。其傳授歷史，認爲灼然可信。慧觀序詳敍傳授歷史。而當有覺賢師資相承傳。（祐錄十二）蓋禪法重傳授家法，不獨戒律爲然也。覺賢弟子慧觀等，必對於什公先出禪法，不甚信任。慧遠爲覺賢作所譯禪經序，此序稱爲統序。乃現存經全書之序。慧觀序，則爲其後半部之序。謂覺賢爲禪訓之宗，出於達摩多羅與佛大先。卽佛陀斯那。羅什乃宣述馬鳴之業，而「其道未融。」則於什公所出，直加以指摘。按什公譯首楞嚴經，又自稱爲菩薩禪。見僧傳僧叡傳及所譯禪經。而覺賢之禪則

屬小乘一切有部，其學不同，其黨徒間意見自易發生也。

覺賢所譯達摩多羅禪經，一名修行道地，梵音爲「庾伽遮羅浮迷」，此卽謂瑜伽師地。按大乘有宗，上承小乘之一切有部。則有宗之禪，上接有部之法，固極自然。覺賢所處之時，已當有部分崩之後，其學當爲已經接近大宗之沙婆多也。僧傳云，

秦太子泓欲聞賢說法，乃要命羣僧集論東宮。羅什與賢數番往復。什問曰，「法云何空。」答曰，「衆微成色，色無自性，故唯色常空。」又問「旣以極微破色空，復云何破一微。」答曰，「羣師或破析一微，我意謂不爾。」又問「微是常耶。」答曰，「以一微故衆微空，以衆微故一微空。」時寶雲譯出此語，不解其意。道俗咸謂賢之所計微塵是常。餘日長安學僧復請更釋。賢曰，「夫法不自生，緣會故生。緣一微故有衆微。微無自性，則爲空矣。寧可言不破一微，常而不空乎。」此是問答之大意也。

據此賢之談空，必與什公之意不同。而其主有極微，以致引起誤會，謂微塵是常。而什言大乘空義說無極微，（見下文。）則似賢之學不言畢竟空寂，如什師也。又按賢譯華嚴經，爲其譯經之最大功績。而華嚴

固亦大乘有宗也。總之覺賢之被擯，必非僅過在門人，而其與羅什學問不同，以致雙方徒衆不和，則爲根本之原因也。

什公之著作

什譯經既多，殊少著述。其有統系之作，爲實相論，今已佚失。並曾注維摩經，金剛經，當亦可見其學說之大要，然前者不全，後者早佚。又什公有與慧遠及王稚遠王謐。問答文多篇。後人集什遠問答中之十八章爲三卷，即今存之鳩摩羅什大乘大義章。陳慧達肇論疏隋吉藏中論疏，均曾引此書什公之文。近人邱檗先生希明爲之校勘，易名爲遠什大乘要義問答。至若其餘問答，已早不存。茲表列什之撰述如下：

實相論二卷

注維摩經存現有之肇注，及關中疏內，但恐不全。

上見高僧傳中。

問如法性實際義章第十三章。

問實法有義章第十四章。

問分破空義章第十五。

問法身義章第一。慧達肇論疏曾引此章。

重問法身義章第二。　問眞法身像類義章第三。

問眞法身壽義章第四。　問法身感應義章第七。

問修三十二相義章第五。　問法身佛盡本習義章第八。

問念佛三昧義章第十一。　問遍學義章第十七。

重問遍學義章第十七。　問羅漢受決義章第十。

問住壽義章第十八。　問後識追憶前識義章第十六。

以上均載祐錄陸澄法論目錄中。均慧遠問，羅什答。並存大乘大義章中。

問四相義章第十二。

此亦見陸澄目錄，雖僅言慧遠問，而不言什答。然尋之在大義章中。又吉藏中論疏引之，稱出什公手。

問答受決義章第六。　問答造色法義章第九。

上二不見於陸澄目錄，而爲現大義章所有者。均遠什問答。

問法身非色

上項見陸澄錄，而爲大義章所不載者，亦爲遠什問答。

問涅槃有神不

問滅度權實

問淸淨國

問佛成道時何用

問般若法

問般若稱

問般若知

問般若是實相智非

問般若薩婆若同異

問無生法忍般若同異

問禮事般若

問佛慧

問權智同異

問菩薩發意成佛

問法身

問得三乘

問三歸

問辟支佛

問七佛

問不見彌勒不見千佛

問佛法不老　　問精神心意識

問十數論　　問神識

上二十四項，祐錄法論目均著錄，悉王稚遠問，什答者。

問三乘一乘（什答，不知何人問。）

略解三十七品次第

上二項亦羅什所作，見祐錄所載之法論目者。

問實相（王稚遠問，外國法師答。）

問遍學（外國法師答。不注問者姓名。）

上二項，亦見祐錄，或亦羅什作答。

答姚興通三世論書

此見廣宏明集。又宏明集中載什與僧䂮等上表，議勅道恆道標還俗事。又高僧傳中載什文，如上呂纂疏等凡數篇，及與慧叡論西方辭體，則於教理無關也。

金剛經注

見廣弘明集所載之唐李儼金剛般若經集注序。但佛家目錄未著錄。

老子注二卷，（兩唐志。）

耆婆脈訣十二卷，釋羅什注，（見日本見在書目醫方類中。）

上二書不見他處。疑爲僞作。脈訣之耆婆，乃印度醫王，非鳩摩羅耆婆。謂爲羅什所註，乃因名致誤也。

羅什之學　什公之學因其著述殘佚，甚難測知。世因其作實相論，而稱其學爲實相宗。（見元康肇論疏。）但此論早佚。至若大乘義章，則按慧遠所問，多解釋名相，疏釋經文之作，無由窺見什公思想之深弘。惟就現有材料，什公爲學之宗旨，可以窺見者有四事。

一曰，什公確最重般若三論（或四論。）之學也。什公所闡弘，於經有法華，於律有十誦，於論有成實，於修持有菩薩禪，四者均發生多少之影響。而成實論之勢力，在南朝且凌駕般若三論而上之。但什公學宗般若，特尊龍樹。（四論之三均爲龍樹所造。）其弟子之秀傑，未有不研大乘論者。曇影注中論，道融疏大品，維摩，

道生注小品及維摩，僧導作三論義疏。僧叡中論序曰，

百論治外以閑邪，斯文（中論）祛內以流滯，大智釋論之淵博，十二門觀之精詣。尋斯四者，眞若日月入懷，無不朗然鑒徹矣。予翫之味之，不能釋手。

至若什公重大智度論，則有明文見於僧叡之序。

有鳩摩羅耆婆法師者，……常仗斯論爲淵鏡，憑高致以明宗。

其重百論，則僧肇序中言之。

有天竺沙門鳩摩羅什，……常味斯論，以爲心要。

而於中論則僧叡序云，

天竺諸國敢預學者之流，無不翫味斯論，以爲喉衿。

由此言之，後世稱什公學派爲三論者，固甚有見而云然也。

二曰什公深斥小乘一切有之說也。什公早習有部經論，後棄而就大乘，必卓有所見。高僧傳謂其曾言成實論有七處破毗曇，疑其正因此論斥破有部而爲入大乘之過渡作品，故譯出之。大義章

中其駁有部義，亦曾數見。如曰，

但阿毗曇法，摩訶衍法，所明各異。如迦旃延阿毗曇說，幻化夢響，鏡像水月，是可見法，亦可識知，三界所繫，陰界入所攝。大乘法中，幻化水月，但誑心眼，無有定法。

又曰，

言有爲法四相者，是迦旃延弟子意，非佛所說。

又曰，

佛法中都無微塵之名，但言色若粗若細，皆悉無常，乃至不說有極微極細者。……爲破外道及佛弟子邪論，故說微塵，無決定相，但有假名。

此所謂佛弟子邪論，自亦指沙婆多師說也。又有曰，

是故當知言色等爲實有，孔等爲因緣有，小乘論意，非甚深論法。

此所謂小乘，亦指有部也。

三曰至什公而無我義始大明也。自漢以來，精靈起滅，因報相尋，爲佛法之根本義。魏晉之世，義

學僧人，談般若者，亦莫不多言色空。支愍度立心無義，則羣情大詫。而佛法之所謂無我者，則譯爲非身。支遁詩曰，「願得無身道，高棲冲默靖。」此用老子外其身之說也。（支氏土山會詩序有曰悟外身之真。）郗超奉法要曰，「神無常宅，遷化靡停，謂之非身。」此仍神存形滅之說也。及至羅什，而無我之說乃大明。僧叡維摩序曰，

> 自慧風東扇，法言流詠以來，雖日講肄，格義迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今驗之，最得其實。然爐冶之功，微恨不盡。當是無法可尋，非尋之不得也。何以知之，此土先出諸經，於識神性空，明言處少。存神之文，其處甚多。中百二論，文未及此，又無通鑒，誰與正之。先匠（指道安。）所以輟章遐慨，思決言於彌勒者，良在此也。

據此什公來華，譯中百二論，有破神之文。於識神性空之義，大爲闡明。前此則雖道安，於此曾有所疑，然無由決定也。

試考羅什以前，其所謂神者，或不出二義。一神者實爲沈於生死之我。一爲神明住壽。如牟子理惑論曰，「有道雖死，神歸福堂，爲惡既死，神當其殃。」又如四十二章經曰，「佛言，阿羅漢者，能飛行

變化，住壽命，動天地。」康僧會安般守意經序有「制天地，住壽命」之語。道安陰持入經注亦言「住壽成道。」又據大乘大義章所載，廬山慧遠曾以書諮什公問菩薩可住壽一劫有餘。什公答曰，「若言住壽一劫有餘者，無有此說，傳之者妄。」又曰，「摩訶衍經曰，若欲壽恆河沙劫者，此是假言，竟不說人名。」自般若之學大昌以來，中土學人漸了然於五陰之本無，漸了然於慧叡所言之識神性空。住壽之說，與法身之理相牴牾，故慧遠問什公書中已疑其爲「傳譯失旨。」夫「法身實相，無來無去，同於泥洹，無爲無作。」（上二語見大義章卷上。）則輪轉生死，益算住壽之神，謂爲佛法之根本義，實誤解也。祐錄陸澄法論目錄載王稚遠問什公「泥洹有神否。」今雖其文已佚，不知什公何答。然可斷言其必謂泥洹有神之說，爲「傳之者妄」也。

四曰，羅什之學，主畢竟空也。什公以前之般若，多偏於虛無。羅什說空，簡料前人空無之談。故什言曰，

> 法身義以明法相義者，無有無等戲論，寂滅相故。（義章第七。）

又曰，

又曰，

有無非中，於實爲邊也。言有而不有言無而不無。（注維摩經卷二。）

摩訶衍法，雖說色等至微塵中空，心心數法至心中空，亦不墮滅中。所以者何，但爲破顚倒邪見，故說不是諸法實相也。（義章第十五。）

遣有謂之空，故諸法非有非無是空義。什曰，

本言空以遣有，非有去而存空。若有去而存空，非空之謂也。（維摩注卷三。）

畢竟空者掃一切相。既遣於有，又復空空。既非有非無，亦無生無滅。小乘觀法生滅爲無常義，大乘以不生不滅爲無常義。依小乘生滅無常，則云「念念不住，則以有繫住。」惟「今此一念，若令繫住，則後亦應住。若今住後住，則始終無變。始終無變，據事則不然。以住時不住，所以之滅。住即不住，乃眞無住也。本以住爲有，今無住則無有，無有則畢竟空。」畢竟空，即大乘無常之妙旨也。（見維摩注。）

三論之學，掃一切相，斷言語道。而掃相離言者，非言萬有之爲頑空絕虛，（絕對空虛。）乃言眞體之不可以言象得也。（故般若無所得。）言象者，周遍計度，宰割區劃，於眞體上起種種分別，而失如如之性。（萬物如其所如，然其所

然，初非名言強分，彼此之所可得也。諸法不生不滅，而人乃計常計斷，諸法非有非無，而有無之論紛起。夫有無生滅者，人情所有之定名，而非眞如之實際。什公爲明此義於大義章及維摩注中屢言「物無定相」。蓋凡人感於萬有，必須取相，必須於無相之本體起種種相，俾心有所攀緣，而名言分別以起。因執著言象之分別，遂於所謂外境者，計度區劃而有極微實有之說，於所謂內心者，計度區劃而有靈魂住壽之說。所謂極微靈魂也者，均執著言象之所得，而視爲實物。宇宙本體並非空無。然執人心所取之相以之爲實物，則直蹈空。於是在實相以外，別立自性。如極微自我等是。其所謂宇宙本體，乃離實在而獨存。猶言本體以外又有現象。則直如執著鏡中花水中月也。

由上所言，物無彼此，「無定相。」執著言象所得之定相，則必至就言象所得，執有實物，於實在以外別立實體。如西哲休謨所斥之Substance學說 大乘佛法之所以談空者，端在於明「物無定相，則其性虛」也。維摩注一 無定相者，卽謂無相。性虛者，卽謂無自性。自性如自我極微等，休謨所謂哲學家之爐妄(Fictions)均是也。人情執著名象，於無相上著相，於無自性上立另有實物，而反失實在之眞相。維摩注六什公曰，「法無定相，相由感生，卽謂法無自性，緣感而起。」卽謂二字要緊。蓋於法上執有定相，乃持法有自性之張本也。然則宇宙之實相，本無相可得。宇宙之本體，亦非超然物外。非超然物外，故窮物之源，更無所出，因曰「無本。」維摩注六 非無相可得，故能所雙忘，是非齊泯。非超然物外，故非可如執實有鏡花水月，

反以無爲有。（若如此執，則反落空，所謂惡取空。）無相可得，故曰「一切法畢竟空寂，同泥洹相，非有非無，無生無滅，斷言語道，滅諸心行。」（義章十二）然則一切法無相絕言者，非謂萬物之外別有一獨立祕密之自體也。

什公著作多佚，口義罕傳。（玄奘弟子章疏存者較多。故奘師之著作雖亦不存，但口義頗多見於唐人章疏中。）但卽就其贈慧遠偈一章言之，亦已理趣幽邃，境界極高，頗可見其造詣之深。黃岡熊十力先生曾爲偈作略釋，茲錄於下。

既已捨染樂，心得善攝不。

染樂謂貪欲等。攝謂心不外馳。不讀否，發問詞，下準知。言既已捨離貪欲等染法，令不現起，此心遂得善自凝攝，不復向外馳求散亂否耶。蓋貪欲等習氣潛存，雖暫被折伏，若止觀力稍一鬆懈，則猶有乘機竊發之虞。止觀者，此心恆時凝斂而不散亂名止，恆時簡擇一切法而不迷謬名觀。卽止卽觀，乃就一心之相用而分別言之耳。

若得不馳散，深入實相不。

如止觀工夫綿密無間，常能折伏貪欲等令不現行，卽此心已得不馳散，可謂已入實相否耶。入者證入實相，猶云本體，亦謂眞如，剋就吾人而言，卽本心是也。雖止觀力深而心不馳

散。然染習根株，猶復未盡，但加行無間，（加工而行，名曰加行。）卽未離能所取相，（凡位未得證智，則心起必有所取相。以有所取故必有能取相。能所相依而有故。）如何可說證實相耶。故發問以疑之，使其自知功修尚淺，如遠行方備資糧，而距此欲至之地，尚迢遙不可期也。

畢竟空相中，其心無所樂。

畢竟空者，一切所取相皆空，故能取相亦空，能所取相皆空，故空相亦空。都無一切相，故冥然離繫，寂滅現前，（滅者滅諸雜染。寂者寂靜不取於相。）是名畢竟空相。至此則心無所樂，方是眞樂。若有所樂者，卽未泯一切相，未得離繫，故非眞樂也。此正顯示涅槃心體。（涅槃卽實相之異名。）若功修尚淺，如何便得臻此。前問深入實相否，正欲其因疑而求進至此也。

若悅禪智慧，是法性無照。虛誑等無實，亦非停心處。

悅禪卽有所樂，猶有所取相，故智慧未泯能取相也。性者體義，法性猶云諸法本體，卽斥指本心而目之也。無照者，非如木石頑然無有照用，以卽體之照，雖復朗然徧照，而無照相可得，故云無照。若有照之心，便是虛妄分別相，故云虛誑等無實也。若認此虛妄分別之心以

為本心，即是認賊作子，乃自害也。故云亦非停心處。停猶止也，言心不可止於虛誑無實之域也。此中申明畢竟空相，而歸極於照，而無照則智慧相亦不可得。若有智慧相可得，則必非智慧也，直是虛誑無實之妄識而已。其開示心要如此真切。肇公般若無知論，與此可相印證。

仁者所得法，幸願示其要。

此示謙懷，以求遠公之自反也。詳玩什師此偈，蓋以資糧加行二位之間，而擬遠公之所詣。其視遠公亦可謂甚高，而所以誘而進之者復至厚。余嘗謂什師非經師一流，蓋實有以自得者。惜其自悲折翮而無造述。此偈僅存，至可寶貴。若引教詳釋，則不勝其繁，又初學困於名相，益難索解，故為麤略釋之云爾。

鳩摩羅什之弟子

什公之弟子，無慮千百。其中秀傑知名者亦頗不少。後人稱生肇融叡（當是僧叡）為四聖。（此說不知始於何時。宋智圓涅槃機要載之。）但高僧傳記時人評語，或曰，通情則生融上首，精難則觀肇第一。則無僧叡。或曰，生叡（此為慧叡）發天真。（聽悟發於天性。）嚴觀窪流得。（窪深也，深思流連，始可攬足也。）慧義彭悖進。（努力方得前也。）寇淵（道淵姓寇。）

於喋塞。（僧傳謂淵滔光隱淪，世莫之知。）則並缺僧肇道融僧叡。（按此或僧就江南僧言之，故缺此三。）梁時慧皎於論譯經，始特舉八人，所謂生融影叡（僧叡）嚴觀恆肇也。而大義章卷首，言什門八子，則為融倫（不詳。）影肇淵生成（曇無成。）叡也。及至隋唐，乃有八俊十哲之目。八俊者，生肇融叡憑（當即僧傳僧遠傳之道憑。）影嚴觀。（燉皇本體請釋肇序。參看吉藏中論疏一。）但或有睿而無憑，（參看北山錄四。）或有道恆而無憑。（見於肇論新疏游刃。此乃依僧傳譯經論。）十哲者則於八俊之外，加道恆道標也。（北山錄四。）

此中僧肇為三論之祖，道生為涅槃之聖，僧導僧嵩為成實師宗之始。均當於後另詳之。其餘諸人，則僅擇要敍其事蹟之大略於下。

僧叡，魏郡長樂人。依僧賢出家。曾聽僧朗講放光經。（或即泰山僧朗。）師事道安，助之譯經。後什公入關，參入譯經，稱為英才。卒時年六十七。（當在長安。）

道融，汲郡林慮人。十二出家，先學外書。年迄三十，才解英絕，內外經書，闇遊心府。什公入關，故往諮稟。什甚奇之。後還彭城，講說相續，門徒甚多。卒於彭城，年七十四。著有法華大品金光明十地維摩等義疏。

曇影，或云北人。曾助道安譯鼻奈耶。能講正法華經，及光讚般若。每講聽者千數。姚興大加禮

接。及什至長安，影往從之。助之譯經。著法華義疏四卷，並注中論。後山棲隱處，（魏書殷紹傳謂有曇影居陽翟九崖巖，當是一人。曇影業禪，故晚年居山中。）卒年七十。

僧䂮，北地泥陽人。初師弘覺大師。覺爲姚萇講法華，䂮爲都講。通六經及三藏。姚萇姚興早重之。及羅什入關，勅爲僧主。（即僧統。）後曾遊樊鄧。（僧傳曇諦傳。）以弘始之末卒於長安大寺，春秋七十三。

道恆，藍田人。年二十，始出家。學該內外，多所通達。什公入關，即往造修，並助譯事。姚興嘗勸恆與其同學道標還俗，共理國政。恆標不從。恆乃遁居山中。義熙十三年卒於山舍。

慧叡，冀州人。遊學天竺，洞悉方言。或亦曾師道安。（喻疑論所稱之亡師，指安公。）後憩廬山，俄與道生慧嚴入關，從什於長安。後還建業，止烏衣寺。（祐錄十五道生傳稱爲始與慧叡，當是寺名。）宋彭城王義康師之，謝靈運與友善。於泥洹經譯出之後，曾作喻疑論，（祐錄五。）以釋世之非難佛性義者。宋元嘉中卒，年八十五。

慧嚴，豫州人。年十二，爲諸生，博曉詩書。十六出家，又精練佛理。入關見什，後返建業，止東安寺。爲宋高祖文帝所重。後與慧觀謝靈運改治涅槃大本。宋元嘉二十年（四四三）卒，年八十

一。

慧觀，清河人。少以博覽馳名，習法華經。祐錄法華宗要序。曾適廬山，師事慧遠。聞什入關，特往從之。後與覺賢南止廬山，約在晉義熙八年，共賢至江陵。本傳謂在什亡後，誤。八年劉裕討劉毅至江陵，時觀或已見裕，見覺賢傳。停滯至十一年，劉裕討司馬休之，觀與之相見。此據本傳。觀並在此地爲卑摩羅叉記所講十誦律。見叉傳。後還京師，止道場寺。觀通禪律，善佛理。注法華經，探究老莊，並擅文辭，時流慕之。元嘉中卒，年七十一。

按晉代以玄學般若之合流，爲學術界之大宗。南方固爲士大夫清談之淵藪，而北方玄理固未絕響。什公有名之弟子，來自各方。均兼善內外，博通詩書。且在什公入關以前，多年歲已大，學有成就。吾人雖不知其所習爲外學何書。然僧叡僧融，早講般若。慧叡慧觀，來自匡山。匡山大師慧遠，並重老莊。而羅什以前之般若，更富玄學氣味。則吾人卽謂什公門下，多尚玄談，固無不可。而慧觀探究老莊，史有明文。僧肇年最幼，然其在見什以前，已讀老莊。均見僧傳。則其同學中人之學風，可以推知矣。

又按什公以前，釋道安駐錫關中，道安原亦玄學中人。但其時恰值罽賓一切有部僧人僧伽提

婆等東來，道安助之傳譯。有部謂一切諸法，皆有自性。與般若談自性空寂者異其趣。後提婆南下，毗曇小乘學亦暫在南方流行。其時南北佛學，必稍轉變。但不久而什至，使性空宗義又重光大。慧叡喻疑論有云，

> 三十六國，小乘人也。此釁（疑是學字誤。）流於秦地，慧導之徒，遂不復信大品。既蒙什公入關，開託眞照，般若之明，復得輝光。

慧導之徒，疑即受罽賓學僧之影響，而不信大品。及什公至長安，破斥毗曇，復弘般若。而其門下集四方之英俊，吸收國內之玄學者。夫玄學重在得意忘象，自與有部之甚重名數分析者大相逕庭。故羅什弟子對於有部之學，與王輔嗣對於漢易，其態度當甚相同。僧叡曰，喪我在乎落筌。（十二門論序語。）道生亦曰，忘筌取魚，始可言道。（見僧傳。）而曇影中論序，亦斥廢魚守筌，存指忘月。並辨名數之用曰，

> 夫萬化非無宗，而宗之者無相。虛宗非無契，而契之者無心。故至人以無心之妙慧，而契彼無相之虛宗。內外俱冥，緣智俱寂。豈容名數於其間哉，但以悕玄之質，趣必有由。非名無以領數，非數無以擬宗。故遂設名而召之，立數而辨之。然則名數之生，生於累著，（原作者。）可以造極，而非

其極。苟曰非極，復何常之有耶。是故如來始逮眞覺，應物接麤，啓之以有。後爲大乘，乃說空法。化適當時，所悟不二。

此中如來所說之有，應指沙婆多部。夫般若非無名數之分析，然分析卽是掃蕩。則名數固僅筌蹄也。筌蹄之說，本於玄學。（南朝士大夫清談，嘗執筌蹄。則筌蹄在器物上，亦爲談玄者之象徵。）般若家與談玄者，其方法態度，實係一致。故什公弟子，宗奉空理，而仍未離於中國當時之風尙也。

僧肇傳略　釋僧肇，京兆人。（宋曉月注肇論序云，俗姓張氏。）家貧以傭書爲業。遂因繕寫，歷觀經史，備盡墳籍。志好玄微，每以莊老爲心要。乃讀老子道德章，乃歎曰，美則美矣，然期棲神冥累之方，猶未盡善。後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋玩味，乃言始知所歸矣。因此出家，學善方等，兼通三藏。及在冠年，而名振關輔。時競譽之徒，莫不猜其早達。或千里負糧，入關抗辯，肇既才思幽玄，又善談說，承機挫銳，曾不流滯。時京兆宿儒及關外英彥，莫不挹其鋒辯，負氣摧衄。後羅什至姑臧，肇自遠從之。（百論疏一云什至京師，肇從請業，誤。）什嗟賞無極。及什適長安，肇亦隨入。及姚興命肇與僧叡等入逍遙園，助詳定經論。肇以去聖久遠，文義舛雜，先舊所解，時有乖謬。及見什諮稟，所悟更多。因出大品之後，（四〇三至四〇五）肇便著般若無知

論，凡二千餘言。竟以呈什。什讀之稱善。乃謂肇曰，「吾解不謝子，辭當相挹。」約在弘始十年（四〇八）夏末，竺道生南歸，以此論示廬山隱士劉遺民。遺民歎曰，「不意方袍復有平叔。」因以呈遠公。遠乃撫几歎曰，「未嘗有也。」因共披尋玩味。翌年（四〇九）劉致書肇公，於此論有所諮難。又一年（四〇九）八月十五，肇乃得作答，並遺以所注之維摩經。（四〇六年丙午羅什譯出。）肇從什公十餘年，晉義熙十年，（四一四）卽什公死後之次年，卒於長安，壽僅三十一。（此據僧傳。他書間作三十二。）當時惜其早逝云。（此語出隆興編年卷三。又吉藏中論疏一，有「老則融叡，少則生肇。」之語。）傳燈錄第二十七卷謂僧肇爲秦主所殺，臨刑時說偈四句。按唐以前似無此說。偈語亦甚鄙俚，必不確也。

茲條列肇公之著作於下。

般若無知論

答劉遺民書

祐錄所載陸澄法論目錄著錄，（原文知字誤名字。）並注云，「劉遺民難，肇答。」

不眞空論

物不遷論

陸澄目錄均著錄。此二論中，均引及中論。是作於弘始十一年（四〇九）之後。高僧傳謂肇於作般若無知論後，又著不眞空論物不遷論，所言不誤。

涅槃無名論

上秦王表（進涅槃無名論。）

陸澄目錄載有無名論，而未言及上秦王表。據表中言，在什公死後因見秦王姚興答姚嵩之書，（按卽廣弘明集所載者。）因作此論。論中託於無名與有名之問答，有九折十演。高僧傳謂姚興備加讚述，勅令繕寫，班諸子侄。但關於此論，頗有疑點，當於後另論之。

上均見高僧傳，並載現存之肇論中。肇論列物不遷論爲第一，不眞空論次之，般若無知論又次之，而附以劉遺民致肇書及肇答書，次則爲上姚興表及涅槃無名論。合諸論爲一書，而冠以「宗本義」，「宗本義」不知始於何時。舊錄僅載四論，而宗本義未著錄，殊可致疑。惟陳朝當已加入宗本義。蓋小招提寺慧達序中曾言及也。又據現存日本續藏經中所謂之慧達肇

論疏，四論次序與通行者不同。而且似闕宗本義。日本僧人稱其爲慧達所作，但不悉卽小招提寺僧否。此爲肇論疏之最古者，決在唐以前，甚可貴。

丈六卽眞論

陸澄目錄及隋法經錄著錄，他處未嘗言及，已佚。

維摩經注

見於高僧傳，現存之經注，係採合什肇生叡融諸人之注而成。通行本題此書爲僧肇作，實不合。又燉皇發現唐道液之淨名經關中疏，亦係集什肇等之說。

維摩經序（卽經注之序。）

長阿含經序

百論序

右三序，均載僧祐錄中。

鳩摩羅什法師誄

文載廣弘明集中。

又現存有寶藏論者，謂爲僧肇作。祐錄長房錄內典錄隋志兩唐志均未著錄。六朝章疏未言及。至通志略與宋史藝文志始列入，決爲僞托。明憨山大師云傳燈錄載肇在被殺時，乞七日假，著寶藏論。（御選語錄云，典刑之人，無乞假著書之理。肇被殺事，實不確也。）現查傳燈錄無此語。（宋曉月肇論序注云，作寶藏論進上秦王，秦王答旨慇懃。是宋時人亦有不知肇被殺者。）但謂此論爲僧肇所作，或本出於禪宗人之傳說。且查論中語句，頗多宗門所常用，殊不似僧肇口吻。禪宗著作，亦有援引此論者。明弘治甲子所刊之寶藏論，載有上都章敬寺懷暉序文。（敍肇在義熙十年年三十一終於長安，未言其被殺。）按懷暉亦唐代禪宗名人之一。（元和十年逝世。）則此論之流行，與禪宗當有關係。又金趙秉文道德經集解引有所謂肇公之老子注，其中有「習學謂之聞，絕學謂之鄰」諸句。（禪宗書碧岩錄五引此諸語，則謂出於寶藏論。）寶藏論中語。論中亦並頗有道教理論與名辭（如虛洞，太清，陰符，等。），則似此論爲中唐以後妄人取當時流行禪宗及道教理論，湊成。托名僧肇。而所謂肇公之老子注，同是僞書也。檢寶藏論云，何謂五通，一曰道通，二曰神通，三曰依通，四曰報通，五曰妖通云云。夫「通」者亦即「神通」之簡稱，五通者即謂五神通。（按長阿含十上經謂神足道天耳通等爲「六神通」，可以爲證。長阿含譯時，僧肇曾參與，並爲作序，現存。）今列「神通」爲五通之一，肇公博學，曾助什翻譯，（維摩

經方便品「遊戲神通」句下，肇注曰，「經云菩薩得五通，或具六通，」云云。此爲肇知「通」爲「神通」之略稱之證。必不能言論離奇至此。又作僞者似以「神通」者神仙之通，故列一「妖通」與之相對，可謂妖妄已極。寶藏論之爲僞托，固可不俟再煩言取證而即決也。

僧肇爲中華玄宗大師。世人僞撰，托名肇公，固無足異。內典錄言無名子，乃託肇名之僞書。今肇公之著作，雖有疑僞，而又不全，然物不遷，不眞空，及般若無知三論，實無上精品。茲就此三論，略解釋肇之玄學於後。

僧肇之學　魏晉以訖南北朝，中華學術界異說繁興，爭論雜出，其表面上雖非常複雜，但其所爭論，實不離體用觀念。而玄學佛學同主貴無賤有，以無爲本，以萬有爲末。本末即謂體用，般若之七宗十二家，咸研求此一問題，而所說各異。僧肇悟發天眞，早翫莊老，晚從羅什，所作物不遷不眞空及般若無知三論，融會中印之義理，於體用問題，有深切之證知，而以極優美極有力之文字表達其義。故爲中華哲學文字最有價值之著作也。

肇公之學說，一言以蔽之曰，即體即用。其所著諸論中，當以物不遷論爲最重要。論云，「必求靜於諸動，不釋動以求靜。」又言「靜而常往，往而常靜。」均主即動即靜，若如古希臘哲學家 Par-

menides 主一切不變。又如 Heracleitus 執一切皆變。僧肇自皆加呵斥。而即所謂兩家之「調和派」謂本質不變而變屬於現象，似亦與物不遷論之主旨大相逕庭。論云，

放光云，「法無去來，無動靜者，」尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。

全論實在證明動靜一如，住即不住。非謂由一不動之本體，而生各色變動之現象。蓋本體與萬象不可截分。截分宰割，以求通於動靜之眞際，則違眞迷性而莫返。故此論「即動即靜」之義，正以申明「即體即用」之理論。稱爲物不遷者，似乎是專言靜。但所謂不遷者，乃言動靜一如之本體。絕對之本體，亦可謂超乎言象之動靜之上。亦即謂法身不壞。故論言「如來功流萬世而常存，道通百刧而彌固。」法身本體，不偏於相對之動或靜。亦即因「動靜未始異」也。僧肇之說，雖有取於莊老玄學。但亦實得之於鳩摩羅什。因什公注維摩，已發揮此義。已見前。據僧肇學說之背境言之，一則常人惑於有物流動。而二則玄學家貴無，又不免以靜釋本體。如釋道安，見前。僧肇契神於有無之間，以爲二者各有所偏，因而建立此不偏不二之說。

從來佛家談空，皆不免於偏。僧叡曰，「六家偏而不即」是矣。支愍度竺法溫之心無論旨在空心。支道林主境色無自性從物方面說空。均有所偏。而東晉以來，佛教大師釋道安以及竺法深，染當時玄學之風，亦不免偏於虛無。僧肇不眞空論，斥本無曰，「情尙於無多，」所謂「多」者，即謂其偏於無也。偏於無，故「觸言以賓無」矣。凡從來「好無之談，」不知本體無相，超乎一切分別。固不能偏於有，亦不能偏於無。蓋一切決定，即是否定。西哲 Spinoga 曰：To call anything finite is a denial in part 羅什曰物無定相，其性虛矣。從言象上作決定，謂其如此或如彼，即是於本體上有所否定，而失其眞。要知遮偏即所以顯體，但非遣去萬有而獨存虛無。去有存無，仍爲本無家之偏說。即有即無，即體即用，此乃六家偏而不即之即。乃大乘體用一如之妙諦。體用一如，亦彷彿 Spinoga 之所謂 immanent cause。又從來說空，偏於不空心神。於是其所謂空者，或採老子忘懷外身之說，或用莊周逍遙自足之言。于法開談空謂心神夢醒，則倒惑識滅。竺法溫談空，謂內停其心，不想外色。是皆謂萬物由我心以空，而不知萬有之本性空寂。故肇公云，「惟聖人之於物也，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。」綜上所言，從來說空，或偏尙虛空，以致分割有萬象。無，本體。而遣有以存無。色敗乃有空。但肇曰，「聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉。」或則謂杜塞視聽，乃爲眞

諦。而肇云，「至人極耳目於視聽，聲色所不能制，豈不以其卽萬物之自虛，故物不能累其神明者也。」不眞空論曾三次言「卽萬物之自虛，」蓋肇公顯以此義爲通篇主旨而用之以自別於從來之異執也。

從來談空者，各有不同。肇公不眞空論呵斥三家。「無」爲「空」字之古譯，故心無卽「心空。」卽色自號爲「卽色空。」本無卽「本空。」而僧肇乃自稱其學爲「不眞空。」（不眞空乃持業釋。謂不眞卽空。非謂此空不眞，而主張實在論也。）謂「諸法假號不眞」（此引放光經，乃論名之所由來。）非有非無。「欲言其有，有非眞生，欲言其無，事象既形，象形不卽無，故曰非無，非無，非眞非實有，故曰非有。」本體無相，超於有無。（肇致劉書曰有也無也，心之影響也。）而有無皆不眞。肇曰，「物無彼此，而人以此爲此，以彼爲彼。彼亦以此爲彼，以彼爲此。彼此莫定乎一名。而惑者懷必然之志。」彼此悉爲假名，均出於人情之惑。故萬物非眞。但眞體起用。萬有之起，本於眞體。「故經云，甚奇世尊，不動眞際，爲諸法立處。非離眞而立處，立處卽眞也。」因諸法立處卽眞。故肇論最終一句有曰，「道遠乎哉，觸事而眞。」此明謂本體之道，決非超乎現象以外，而宇宙萬有，實不離眞際，而與實相不二也。

般若無知論主旨，在解釋應化，並非專就知識而言。物不遷論依即靜即動談即體即用，奠定肇公理論之基礎。不眞空論，談體。般若無知論談體用之關係。由此言之，三論各有其著眼之處，而且互有關涉。肇公於大品般若譯畢之後，乃作無知論。竺道生南下，乃以之示廬山劉遺民。劉因與肇書，頗致詰難。僧肇答書，頗爲詳悉。由此二書，甚可以窺知此論極重要之一義。蓋查劉宋時代陸澄目錄，劉氏曾有「釋心無論」之作。彼蓋本主「心無」之說。故其諸肇書中有曰，

聖心冥寂，理極同無，不疾而疾，不徐而徐。

世說注稱支愍度之心無論曰，

種智之體，豁如太虛，虛而能知，無而能應。

此均言聖人之心是虛無靜寂之本體，體雖靜寂而能有知。（易云寂無不動，感而遂通，亦可作知是解。）此仍體用截然，「宰割求通，」而不知體用一如，諸法不異。（論云是以經曰「諸法不異者，豈曰續鳧截鶴，夷嶽盈壑，然後無異哉。」）「智雖事外，未始無事。神雖世表，終日域中。」凡人之心因有言象之攀緣，所以生有無內外種種分別。實則體超言外，智絕思境。既不能謂「有而爲有，無而爲無，」亦不可言「動而乖靜，靜而廢用。」動靜不二，故肇公曰，

用卽寂寂卽用用寂體一，同出而異名，更無無用之寂，而主於用也。

「無用之寂而主於用，」卽謂「虛而能知無而能應。」肇公云無「無用之寂而主於用，」可以知其宗旨確然與持心無論者根本殊異。故其致劉公書呵斥當時流行之學說云，

是以聞聖有知，謂之有心。聞聖無知，謂等太虛。

謂聖心如太虛，恰指支愍度劉遺民等之所言。肇公則以爲「謂聖有心」與謂其等於「太虛，」俱爲邊見，非處中莫二之道。故體用一如，靜動相卽，亦爲般若無知論之最根本義。

肇公之學，融合般若維摩諸經，中百諸論，而用中國論學文體扼要寫出。凡印度名相之分析，事數之排列，均皆解除畢盡。此雖亦爲文字上之更革，但肇能採擷精華，屏棄糟粕，其能力難覓匹敵。而於印度學說之華化，此類作品均有絕大建樹。蓋用純粹中國文體，則命意遣詞，自然多襲取老莊玄學之書。因此肇論仍屬玄學之系統。概括言之，肇論重要論理，如齊是非，一動靜，或多由讀莊子而有所了悟。惟僧肇特點，在能取莊生之說，獨有會心，而純粹運用之於本體論。其對於流行之玄談，認識極精，對於體用之問題，領會尤切。而以優美有力文筆直達其意。成爲中國哲理上有數之文字。肇公

而後，義學南渡。涅槃成實，相繼風行。但涅槃雖出於般若，而其學已自眞空入於妙有。成實雖採摩訶衍之空義，而實不免於沙婆多之有說。宋齊梁陳皆未能如東晉之專重般若，此雖於翻譯有關係。（成實涅槃均在般若之後譯出。）但僧肇「解空第一」，（元康肇論疏引名僧傳謂羅什言如此。）其所作論，已談至「有無」「體用」問題之最高峯，後出諸公，已難乎爲繼也。

義學之南趨　廣弘明集載姚興與安成侯嵩書有云，

吾曾以己所懷，疏條摩訶衍諸義，圖與什公平詳厥衷，遂有哀故，不復能斷理。未久什公尋復致變。自爾喪戎相尋，無復（疑是得字）意事，遂忘棄之。

據此則什公死後，卽在姚興之世，法事已漸頹廢。而鳩摩羅什卒於晉義熙九年。其後四年而劉裕入關。又明年赫連勃勃破長安。此時前後，又有西秦後魏之爭戰。關內兵禍頻繁，名僧四散。往彭城者有道融，僧嵩。止壽春者爲卑摩羅叉，僧導。曇影，道恆，遁跡山林。慧叡，慧觀，慧嚴，僧業，南住建業。道生早已渡江。僧叡又先夭折。長安法會本已彫零，而最後又經魏太武帝之毀法。善談名理者，挾其所學，南遊江淮。高僧傳中所記名已不少，而其餘湮沒不彰者，當更多。漢魏之間，兩晉之際，俱有學士名僧之南

渡。學術之轉徙，至此爲第三次矣。自此以後，南北佛學，風氣益形殊異。南方專精義理，北方偏重行業。此其原因，亦在乎疊次玄風之南趨也。

第十一章　釋慧遠

釋慧遠之地位　夫教化之體，在能移風易俗。釋慧遠德行淳至，厲然不羣。卜居廬阜，三十餘年，不復出山。殷仲堪國之重臣，桓玄威震人主，謝靈運負才傲物，慧義強正不憚，乃俱各傾倒。非其精神卓絕，至德感人，曷能若此。兩晉佛法之興隆，實由有不世出之大師，先後出世，而天下靡然從同也。暨乎晚近，釋子偷惰，趨附勢利，迎合時流，立寺以勅建爲榮，僧人以恩賚爲貴。或且外言弘道，內圖私利。日日奔走於權貴之門，號稱護法，不惜聲譽，而佛法竟衰頹矣。提婆之毗曇，覺賢之禪法，羅什之三論，三者東晉佛學之大業，爲之宣揚且特廣傳於南方者，俱由遠公之毅力。慧遠受道安之命，廣布教化，可謂不辱師命矣。僧傳云安公在襄陽分張徒衆，各被訓誨，遠不蒙一言。遠乃跪曰，「獨無訓勖，懼非人例。」安曰，「如汝者豈復相憂。」嗚乎，和尚可謂能知人矣。

慧遠年歷　僧傳謂慧遠卒於晉義熙十二年，年八十三。世說注引張野遠法師銘，亦謂其年八十三而終。然廣弘明集載謝靈運遠法師誄，則謂遠公卒於義熙十三年，年八十四。二說未知孰是。僧

傳敍遠事，常不依年歲先後。茲特略考定遠公之年歷如左。

晉成帝咸和九年，（三三四）慧遠生於雁門樓煩。

晉穆帝永和十年，（三五四）年二十一歲，就安公出家。時安公在太行恆山立寺。

晉哀帝興寧三年，（三六五）年三十二，隨安公南投襄陽。

晉孝武帝太元三年，（三七八）年四十五，別安公東下，先停荊州，後住匡山之龍泉精舍。遠公東下，傳謂在秦建元九年苻丕寇襄陽之時，但丕寇襄陽，實不在彼年。

晉孝武帝太元十年，（三八五）道安卒於長安。

晉孝武帝太元十六年，（三九一）年五十八歲。僧伽提婆南止廬阜，在南山精舍。遠公請出阿毗曇心。見祐錄十，經序。時遠已居東林寺。遠遷東林不知在何年。惟寺立於桓伊為刺史時，即自太元九年至十七年中。

晉安帝隆安三年（三九九）年六十六，桓玄道經廬山。

晉安帝隆安五年，（四〇一）羅什至長安。其後遠公致書通好，且作書問大乘大義，往返多次。

晉安帝元興元年，（四〇二）年六十九。與劉遺民等共誓生西方。通常謂在太元十五年。但僧傳劉遺民立誓願文曰。「維歲在攝提

格七月戊辰朔二十八日乙未。」按太元十五年雖爲寅年，而七月朔係丁未。元興元年壬寅七月朔乃爲戊辰也。參看陳垣二十史朔閏表。

晉安帝元興三年，（四〇四）年七十一，與桓玄書論拜俗及沙汰沙門。

晉安帝義熙元年，（四〇五）年七十二，安帝致遠公書。

晉安帝義熙六年，（四一〇）年七十七，盧循過廬山相見。

晉安帝義熙六七年頃，（四一〇至四一一）佛陀跋多羅在長安被擯，南至匡山，遠公請出禪經。

晉安帝義熙九年（四一三）羅什薨於長安。

晉安帝義熙十二年，（四一六）或十三年，年八十三或八十四，卒於廬山之東林寺。「卜居廬阜，三十餘年。」語見僧傳。自太元四年至此，爲三十七八年。若依僧傳本傳，言慧遠於建元九年已東下。則已四十餘載。故建元九年東下之說誤。 其後三年，劉裕篡晉。

慧遠早年 釋慧遠，本姓賈氏，雁門樓煩人也。弱而好書，珪璋秀發。年十三，世說文學篇注引張野遠法師銘作年十二。隨舅令狐氏遊學許洛。蓋是時石虎方強，從事修復洛陽宮殿，南北無戰事，中原粗安也。遠少爲諸生，博

綜六經，尤善莊老。性度弘偉，風鑒朗拔。雖宿儒英達，莫不服其深致焉。年二十一，祐錄僧傳世說注同。欲度江東，與范宣子名宣。共契嘉遁。此依祐錄及僧傳麗本，餘本均缺此二字。范宣少尚隱遁，晉書本傳。未嘗入公門，世說棲逸篇。時潛居豫章，雅好經術。是則遠公當時，仍志在儒學。按范宣子曾與雷孝清論喪服，見通典九十七。慧遠亦精喪服經。而其隱居之願，亦懷之久矣。惟其時石虎已死，殷浩連年北伐。及遠公年二十一，即永和十一年，桓溫繼之北征。故傳謂中原寇亂，南路阻塞，志不獲從。時沙門釋道安立寺於太行恆山，弘讚像法，聲甚著聞。遠遂往歸之，一面盡敬，以爲眞吾師也。名僧傳抄說處云，遠以道安敬爲眞吾師事。後聞安講般若經，豁然而悟。乃歎曰「儒道九流，皆糠粃耳。」及其晚年，嘗致書劉遺民，名程之。敍其所學云，

> 每尋疇昔，遊心世典，以爲當年之華苑也。及見老莊，便悟名教是應變之虛談耳。以今而觀，則知沉冥之趣，豈得不以佛理爲先。廣弘明集。

遠公出家，蓋由學悟，非比尋常也。

遠見安公，便與弟慧持投簪落髮，委命受業。名僧傳抄說處卷十云惠持九歲隨兄（原作兒）同爲書生，俱依釋道安抽簪落髮云云。按遠是於持約三歲，是出家時爲十二歲。廣弘明集謝靈運遠法師誄云，總角味道。又云，公之出家，年未志學。但祐錄，僧傳，世說注，均言遠二十一歲出家，今從之。既入乎道，厲然不羣。常欲總攝綱維，以大

法爲己任。精思諷持，以夜續晝。貧旅無資，縕纊常闕。而昆弟恪恭，終始不懈。同學沙門曇翼，每給以燈燭之貸。安公聞而喜曰「道士誠知人矣。」遠藉慧解於前因，發勝心於曠劫，故能神明英越，機鑒遐深。安公常歎曰，「使道流東國，其在遠乎。」年二十四，便就講說。嘗有客聽講難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引莊子義爲連類，於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書。安有弟子法遇曇徽，皆風才照灼，志業清敏，並推服焉。（上引祐錄僧傳。）

晉哀帝興寧三年，（三六五）遠公年三十二，追隨道安已過十年。至是，與弟慧持復隨師南下樊沔。既至襄陽，竺法汰東趨，遇疾停揚口。荊州刺史桓豁遣使要過。慧遠奉師命下荊問疾。時道恆常執心無義，大行荊土。汰使弟子曇壹難之。遠亦就席攻難數番，恆爲之屈。後遠公當復還襄陽。有河內沙門慧永，年十二，伏事沙門竺曇現爲師。後又服膺道安。（名僧傳抄無此六字。）素與慧遠共期，欲結宇羅浮之岫。但遠爲道安所留。永乃先行，至潯陽，爲郡人陶範（侃之子。）所留。遂住廬山之西林寺。（參看僧傳及名僧傳抄。）至晉孝武帝太元三年，（三七七）苻丕寇斥襄陽，道安爲朱序所留，不得去，乃分張徒衆，各隨所之。自是遠即與師別，終身未得再相見矣。

慧遠東止廬山　慧遠既去襄陽，先與弟慧持及弟子數十人下荊州過江，住上明寺。曇翼曇徽等亦在上明。後當係欲應慧永之要約，擬往羅浮山。及屆潯陽，（陳舜俞廬山記引十八高賢傳，謂太元六年至潯陽。）見廬峯清靜，足以息心。始住於龍泉精舍。陳聖俞敍山北篇，有龍泉菴，即此處。（水經注云，廬山之北有石門水，其水歷澗經龍泉精舍南，太元中沙門釋慧遠所建也。）時慧永先遠到廬山，（在太和中約十年前，見名僧傳抄。）住西林寺。寺在山北，太和二年（三六七）潯陽陶範為永緬構。（陳舜俞廬山記引歐陽詢西林寺碑。）永與遠同門舊好，遂要遠同止。永謂刺史桓伊曰，「遠公方當弘道，今徒屬已廣，而來者方多，貧道所棲褊狹，不足相處如何。」桓乃為遠復於山東更立房殿，即東林是也。遠創造精舍，洞盡山美，卻負香爐之峯，傍帶瀑布之壑。仍石疊基，即松栽構，清泉環階，白雲滿室。復於寺內別置禪林，森樹煙凝，石逕苔合。凡在瞻履，皆神清而氣肅焉。（僧傳。）按桓伊於太元九年為江州刺史，曾移鎮潯陽，約至十七年卒。（參看晉書本傳，晉略方鎮表。）東林寺之立，蓋在此諸年中。（陳舜俞廬山記謂龍泉精舍距東林寺十五里而遙。）陳舜俞記引十八高賢傳，謂寺成於太元十一年，（三八六）或實錄也。

昔慧遠奉侍道安，嘗聞西域沙門言西域有佛影。（按安公曾作西遊志，蓋集錄遊方僧人傳說。）及至義熙中，在廬山值罽賓禪師佛陀跋多羅，（約於六七年頃到山。）及南國律學道士，（不知為何人，但似非法顯。因顯時尚未歸來。）詳問其所親見，乃立臺畫像。（義熙

（八年五月立臺。）並刻銘於石。（義熙九年九月作銘。）於時揮翰之賓，僉焉同詠。（詳廣弘明集慧遠佛影銘。）並命弟子道秉，遠至江東，囑謝靈運製銘，以充刻石。（亦見廣明集。銘作於義熙九年秋冬之後。故言及法顯。又銘之序中，言廬山法師聞風而悅。乃指遠公在遠方聞天竺佛教流風遺澤而悅。非聞法顯所言也。銘中有「承風遺則，」句可證。）又相傳昔時陶侃在廣州得阿育王像，送至武昌寒溪寺，及遠創寺既成，遷佛於寺。（詳見高僧傳。）

慧遠在匡廬三十餘載，自年六十，不復出山。（見世說注引張野銘。又祐錄僧傳並云，遠居山三十餘年，影不出山，跡不入俗，每送客遊履，常以虎溪爲界焉。）而四方靡然從風。來歸者甚衆。其弟子之知名者，有慧觀（僧傳有傳。）僧濟（有傳。）法安（有傳。）曇邕（有傳。）道祖僧遷道流慧要曇順曇詵（並見道祖傳，傳中又言有法幽道恆道授等百餘人，或均遠弟子。）僧徹（有傳。）道汪（有傳。）道溫（有傳。）法莊（有傳。）慧寶法淨法領（並見慧遠傳。）道秉（謝靈運佛影銘序。）曇恆（見陳舜俞記十八高賢傳，或即僧傳道祖傳之道恆。）道敬。（廣弘明集有若耶山敬法師誄。）而同時居山者有遠公之弟慧持（弟子有道泓曇蘭。持後入蜀，據高僧傳麗本卒於蜀，時年七十六，他本作八十六，均誤。）同學慧永慧安（住凌雲寺，有傳。）山陰慧靜（上四人均有傳。又佛祖統記二十六載廬山僧，別有慧恭等數人。比丘尼傳載有尼道儀，慧遠之姑，夫爲潯陽令，夫死出家，應曾居潯。參看僧傳慧持傳。）等。謝靈運遠法師誄（廣弘明集。）云，

昔釋安公振玄風於關右，法師嗣沫流於江左。聞風而說，四海同歸。爾乃懷仁山林，隱居求志。於是衆僧雲集，勤修淨行，同法餐風，棲遲道門。可謂五百之季，仰紹舍衛之風，廬山之嵎，俯傳靈鷲之旨，洋洋乎未曾聞也。

晉末朝廷之佛教　佛教至孝武之世(三七三以後)已在中國佔絕大勢力。支道林卒於晉太和元年,(三六六)竺道潛卒於寧康二年,(三七四)二僧乃談客之袖領。釋道安在長安受苻堅之禮遇,卒於太元十年。(三八五)時上流社會帝王公卿文人學士頗有崇奉正法者。而平民之歸依三寶者,以當時寺院之多(據陳作霖南朝佛寺志所載,晉朝建業一地,現今知名之寺,已有三十七。)證之,當亦極盛。大凡一宗教既興隆,流品漸雜,遂不能全就正軌。弘明集載有正誣論,或作於孝武帝之前。中引誣佛者曰,

又誣云道士聚斂百姓,大構塔寺華飾奢侈,糜費而無益。

又曰,

又誣云,沙門之在京洛者多矣。而未曾聞能令主上延年益壽,上不能調和陰陽,使民豐年富,消災卻疫,克靜禍亂。(下略)

此猶只言僧寺之無益也。弘明集載道恆釋駁論,作於孝武帝之後。(在義熙之年。)其述時人指斥僧人言論至爲痛切。如曰,

但今觀諸沙門,通非其才,羣居猥雜,未見秀異,混若涇渭渾波,泯若薰蕕同篋。

又曰：

然觸事蔑然，無一可採。何其棲託高遠，而業尙鄙近。至於營求汲汲，無暫寧息。或墾殖田圃，與農夫齊流。或商旅博易，與衆人競利。或矜持醫道，輕作寒暑。或機巧異端，以濟生業。或占相孤虛，妄論吉凶。或詭道假權，要射時意。或聚畜委積，頤養有餘。或指掌空談，坐食百姓。斯皆德不稱服，行多違法。雖暫有一善，亦何足以標高勝之美哉。是執法者之所深疾，有國者之所大患。

在東晉孝武帝之世，佛徒穢雜，涉及政治，竟至與國家衰亡有關。初明帝好法，手畫佛像在樂賢堂。詳第七章。比丘尼傳，穆帝何皇后爲尼曇備立永安寺。後名何后寺。后父準，晉書本傳稱其唯誦佛經，修營塔廟。建康實錄引寺記云，褚皇后立延興寺。御覽九十九引晉陽秋云，康獻褚皇后在佛屋燒香。建康實錄作在佛堂讀經。是知晉宮內早有佛像，后妃並有崇奉者。孝武帝即位，年只十歲。康獻褚太后臨朝攝政。竺法深逝世，孝武下詔優恤，即太后攝政時事。太元元年，帝始親政。皇后王氏，諱法慧，其兄恭，極崇釋教。晉書本傳。疑后亦奉佛者。五年以瑯琊王道子後爲會稽王。爲司徒。六年春正月，帝初奉佛法，立精舍於殿內，引諸沙門居之。異苑云，帝曾請僧齋會，見御覽九十九。尙書左丞王雅表諫，不從。雅，肅之曾孫，嘗稱道士孫泰於孝武帝，上均見通鑑。後帝溺於酒色，委事於瑯琊王道子。道子崇尙佛教，窮奢極費。晉書王恭

傳，虞洸子妻裴氏服食黃衣，狀如天師，道子悅之，令與賓客談論，道子假亦信天師道。帝與道子，酣歌爲務。姏姆尼僧，尤爲親暱。并竊弄其權，交通請託，賄賂公行，官賞濫雜，刑獄謬亂。許營上疏諫有曰，「僧尼乳母，競進親黨。」又曰，「今之奉佛教者，穢慢阿尼，酒色是耽。」聞人奭上疏諫亦曰，「尼姏屬類，傾動亂時。」見通鑑及晉書道子傳。支妙音尼爲帝及道子所敬奉。道子以太元十年爲之立簡靜寺，以音爲寺主，徒衆百餘人，一時內外才義者，因之以自達。供嚫無窮，富傾都邑，貴賤宗事，門有車馬，日百餘乘，權傾一朝，威行內外。比丘尼傳。王國寶爲中書令，道子之黨，嘗使袁悅之因尼妙音致書與太子母陳淑媛，稱譽國寶之賢。道子傳。桓玄憑妙音之力，令帝以殷仲堪刺荊州。詳比丘尼傳。按晉書孝武帝本紀，稱「晉祚自此傾」矣。晉祚之傾，內由道子王國寶輩之昏亂專橫，外由王恭殷仲堪桓玄等之抗兵，以致安帝之世，桓玄篡立。劉裕繼起，而晉鼎以革。雖朝廷之失政，非全由釋氏，僧尼之冒濫，不得歸罪於佛教。然尼妙音等之竊弄大權，結納后妃，與朝政不綱，亦有甚大關係焉。

建業佛法精神既極衰替，且亂國政。當時遂頗多反佛之言論。道恆作釋駁論云，義熙之年，（四〇五至四一八）江左袁何二賢，袁不詳。何或何無忌。見下文。商略治道，諷刺時政，發五橫之論，而沙門居其一。佛

法以報應之說，鼓動愚俗，故時頗非議之。因是慧遠作明報應論，三報論，（均見弘明集。）戴安公（當即戴逵字安道。）作釋疑論，謂報應之說，旨在勸教。慧遠得戴書，令周續之作答，並以三報論示之。（並見廣弘明集。）中國佛徒，以精神不滅爲三世因果之張本，故孫盛疑之，而羅含作答。（見弘明集。孫盛卒於晉末，羅卒於宋代。）又沙門袒服，蔑棄常禮，何無忌作論斥之。（時爲鎮南將軍，鎮尋陽，在義熙五六年頃。）遠復致書相質難。至若桓玄則反對佛教之意至爲顯著。玄嘗述心無義，想因悅「佛理幽深」而不廢玄談。然其於出家修道，「永乖世務」（上均引與慧遠書語。）於不敬王者，遺禮廢敬，則俱非議之。其在荆楚，曾致書遠公，請其罷道。（玄爲南郡公。故遠答書稱曰，答桓南郡書。二書均見弘明集。）中有曰，

> 先聖有言，未知生，焉知死。而令一生之中，困苦形神，方求冥冥黃泉下福，皆是管見，未體大化。迷而知反，去道不遠，可不三思。

安帝元興初，玄入京師，殺道子及其子元顯等，自爲侍中丞相錄尙書事，又自稱太尉揚州牧，總百揆。與八座書論沙門不致敬王者之妄，並曾致書慧遠，詢其意旨。（上均見弘明集。）及篡帝位，乃許令不致敬。疑從遠公之言也。夫僧尼能與帝王抗禮，宜乎得出入宮掖，參與政事。桓玄重建沙門盡敬之議，疑有爲而發也。

又在同時，桓玄曾下教令沙汰沙門。見弘明集。其遠公答書稱桓太尉。按桓自稱太尉，在元興元年。又弘明集又載隆安三年京邑沙門等與桓論求沙門名籍書，題爲支遁作。但支已早死，其妄可知。其文略曰，

佛所貴無爲，慇懃在於絕欲。而比者陵遲，遂失斯道。京師競其奢淫，榮觀紛於朝市。天府以之傾匱，名器爲之穢黷。避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟。乃至一縣數千，猥成屯落。邑聚游食之羣，境積不羈之衆。其所以傷治害政，塵滓佛教，固已彼此俱弊，實汚風軌矣。

觀乎道子奉佛窮奢，親昵僧尼，而桓玄所云「天府以之傾匱，名器以之穢黷」，誠非虛妄也。時慧遠與桓書，亦謂佛教陵遲，穢雜日久。又遠公書中廣玄所立沙汰條例，玄從其說。詳見弘明集及僧傳本傳。但玄教令末曰，

唯廬山道德所居，不在搜簡之例。

蓋自安公逝世，羅什未來，其中十有餘載，遠公潛遁山林，不入都邑。考之僧傳，僧人之秀，羣集匡廬，其在京邑者甚少。當朝廷僧尼遺臭，引起攻難。而遠公望重德劭，砥柱中流。爲僧伽爭人格，爲教法作辯護。影不出山，迹不入俗，而佛法自隆。不仕王侯，高尚其事，而羣情翕服。遂至桓玄以震主之威，亦相敬禮。公之地位，在僧史中可謂所關非細矣。然遠上人不但能維護佛法於一時，而其招致西來僧人，首

唱彌陀淨土，則復影響及於後代。此當於下文分論之。

毗曇學傳布之開始

毗曇（即阿毗曇，新譯阿毗達磨。）本指對法藏。而中國在六朝時特舉一切有部之學，而言。一切有部，盛於罽賓。罽賓即迦濕彌羅，地處印度之西北。孤立羣山之中，與外國交通頗不易。相傳當阿育王時，佛化始被斯土。所傳爲上座部之學，演而爲一切有部。迦旃延撰發智論，迨後五百應眞，結集大毗婆沙，漢言爲廣說。（據西域記時三藏均作注釋，律藏之釋亦稱毗婆沙，但中土毗婆沙通指論藏注釋。）實係合多家解說，爲發智論作集注。所採極煩博，雖未必卽合五百名師之意見，但其時一切有部學之發達，於斯可見。中國前漢以來，卽通罽賓。但在道安以前，其學迄未大傳。蓋彼國教尚保守。唐玄奘西域記謂，大毗婆沙等聖典，以銅鍱鏤寫，石函封固，藏於塔中，命藥叉神守護，不令異學持此論出。然至晉時，竺法護譯賢刧經，其原本乃得自罽賓沙門。（祐錄七賢刧經記。）而佛圖澄自云再到罽賓，受誨名師。（僧傳。）及至苻秦統一中國北方，與西域之交通暢達。罽賓沙門遂羣集長安。大出一切有部經律論，其詳如第八章所述。

罽賓沙門在關中譯經，其贊助之主角爲遠公之師道安。而譯人中一切有部之大家，則爲僧伽提婆。同時譯人雖亦出有部三藏，而僧伽提婆則特善毗曇。所譯阿毗曇，卽發智論也。祐錄十載道安

序文有曰，

其身毒來諸沙門，莫不祖述此經。（指阿毗曇發智論。）憲章鞞婆沙。詠歌有餘味者也。然乃在大荒之外，葱嶺之表。雖欲從之，末由見也。

罽賓一切有部毗曇至道安時而始來中國。及苻秦潰敗，僧伽提婆東止洛陽，（約三八五）漸嫻漢語，乃與法和更出此經，及尼陀槃尼撰之毗婆沙。（原係僧伽跋澄所譯。）至晉太元十六年南下至廬山。以其年冬在南山精舍出阿毗曇心四卷。自執胡本口譯晉言，道慈筆受。來年秋復與提婆校正，以爲定本。時上座竺僧根支僧純等八十人。（祐錄十未詳作者序。）據慧遠序文（祐錄十。）云，

罽賓沙門僧伽提婆少翫茲文，味之彌久。……會遇來遊，因請令譯。提婆乃手執胡本，口宣晉言，臨文誡懼，一章三復。遠亦寶而重之。

則請譯阿毗曇心者，乃遠公也。（提婆在山，遠公又曾請其出有三法度二卷。）

祐錄八僧叡維摩義疏序，謂「自提婆以前，天竺義學之僧，並無來者。」釋慧琳道生法師誄（廣弘明集。）有曰「提婆小道之要。」晉書六十五曰，「外國沙門名提婆妙解法理，爲王珣兄弟講毗曇

經。」可證其爲學人，而善小乘阿毗曇也。提婆雖先在長安譯出毗曇，但旋遭變亂，其學嘗少研求者。及至廬山，爲名僧聚居之所。名僧傳抄說處卷十記有「慧遠廬山習有宗事。」則遠公固曾提倡一切有部之學。據慧琳誄文，竺道生亦精於提婆之學。（時生公亦在匡山，詳下第十六章。）弘明集載范泰致生觀二法師書有曰，

> 外國風俗，還自不同。提婆始來，義觀（一作義親）之徒，莫不沐浴鑽仰。此蓋小乘法耳。便謂理之所極，謂無生方等之經，皆是魔書。

而竟風靡一時，使佛徒視方等爲魔書。則毗曇學之大興，實由於慧遠徒衆也。義者疑爲慧義。（慧遠傳謂其強正不憚，至廬見遠，衷心折服。）觀即慧觀，均曾居匡山。夫「提婆始來」先止廬阜。所出者毗曇，

隆安元年（三九七）提婆東遊京師，衞軍東亭侯王珣（字元琳。）爲立精舍。請罽賓沙門僧伽羅叉講中阿含經胡本，提婆傳譯，道慈筆受，慧持校閱。（祐錄九出經序及僧傳慧持傳。）道慈慧持，均來自廬山也。慧持受豫章太守請，講法華毗曇。持亦匡山僧人，並爲王珣所重。珣又請提婆於其舍講毗曇。（據世說注，所講似爲阿毗曇心。）王僧彌（珣弟珉，字僧彌。高僧傳宋元明本誤作僧珍。）聽之及半，便能自講。（詳見世說文學篇，並僧傳。）僧彌蓋讀廬山所譯之阿毗曇心，再聽提婆

講說，故能自講也。

慧遠與羅什　鳩摩羅什於隆安五年（四〇一）至長安，其明年桓玄反，入建康。又二年（四〇四）劉裕討平之。其後劉裕遣大參軍詣姚顯請通和。顯遣吉默報之。自是聘使不絕。晉書百十七姚興載記。約在此時前後，（義熙元年頃四〇五）慧遠得姚左軍書。按據祐錄八，弘始八年（四〇六）僧叡法華經後序，稱安成侯姚嵩爲左將軍。遠公或於八年前，得姚嵩之書。翌年乃致書通好。於時廬山僧人道生慧觀等北行入關，問道於鳩摩羅什。什法師既得遠書，即便作答。並遺偈一章。書有曰，

經言末後東方當有護法菩薩，勖哉仁者，善弘其事。世說注引張野遠法師銘曰，名被流沙，彼國僧衆，皆稱漢地有大乘沙門，每至然香禮拜，輒東向致敬，云云，所言疑本於此。夫財有五備，福，戒，博聞，辯才，深智。兼之者道隆，未具者疑滯。仁者備之矣。

其後法識道人自北來，言羅什欲反本國，遠公乃作書，並報偈勸勉。並略問數十條事，請爲批釋。上據遠什往來書，並見高僧傳本傳。什法師一一作答，現存十八章，即所謂大乘大義章也。弗若多羅在關中譯十誦律未竟而卒。後遠公聞曇摩流支入秦，齎此經自隨，乃遣弟子曇邕致書祈請。十誦乃得全本。僧傳慧遠，弗若多羅，及曇摩流支傳。曇邕者，原姓楊，名邕。苻秦時爲衛將軍。僧傳僧富傳。形長八尺，雄武過人。從苻堅南侵，淝水敗後，還至

長安。就安公出家。安公既往，乃南師慧遠，爲遠公致書羅什，十有餘年，專對不辱。長安廬山聲氣相通，邕之力也。（邕高僧傳有傳。）

慧遠雖遁跡廬山，而孜孜爲道，務在弘法。每逢西域一賓，輒懇惻諮訪。（上引本傳。）僧迦提婆，竺僧根，支僧純，（二人見祐錄十阿毗曇心序。當爲西域人。支當即自龜茲得戒律，並稱道羅什者。慧遠早知羅什高材，或亦得之此人。）佛陀跋多羅，均曾止匡山。初經流江東，多有未備。禪法無聞，律藏殘闕。遠慨其道缺，乃命弟子法淨法領等，遠尋衆經，踰越沙雪，曠歲方反。皆獲梵本，得以傳譯。什公及覺賢均經用其所得梵本。至若羅什，遠公本早挹其高風。（僧傳遠致什書云，仁者曩絕殊域，越自外境，於時音譯未交，聞風而悅云云。）廬山僧衆入關極衆，未必非由遠之獎勵。而羅什逝後不久，關中大亂積年，徒衆四散。竺道生、慧觀先後南下，傳羅什所譯於江東。成實十誦三論法華等經，皆大行南服。究其根本，實在法師坐鎮江上，精進護法之所致也。故高僧傳曰：「葱外妙典，關中勝說，所以來集茲土者，遠之力也。」

江東禪法之流行　禪法自漢末以來，即甚流行。及至西晉呂韶，凝神於中山，每入定數日不起。僧光遊想巖穴，得志禪慧。（俱見本傳。）在苻秦世前，關中禪數之學甚盛。（僧伽跋澄傳。）永嘉亂後，北方僧人多渡江南。竺僧顯數日入定，亦無饑色。竺曇猷苦行習禪。支曇蘭有禪衆十餘，均來自北方者。（均見僧傳本傳。尚有帛

（僧光，恐亦北人。）而蜀中之賢護法緒，均來自河西。然在江南好尚，偏重智慧，故謝敷安般守意經序有曰，

苟厝心領要，觸有悟理者，則不假外以靜內，不因禪而成慧，故曰阿惟越致，不隨四禪也。

然道安法師提唱禪法，而其弟子慧遠亦因江東闕禪法，使弟子往西域求之。晉末西行求法者羣起，頗得禪法以歸。且因佛陀跋多羅之南來，佛大先之禪法乃流行江左焉。

佛大先者，即佛陀斯那。（亦作佛馱先。）乃罽賓之禪匠。約於晉之末葉，行化西域。慧遠廬山出禪經序，（見祐錄卷九，下同。）

今之所譯，出自達磨多羅與佛大先。其人西域之俊，禪訓之宗。搜集經要，勸發大乘。弘教不同，故有詳略之異。（下略）

禪要祕密治病經記亦曰，

其人天才特拔，諸國獨步，誦半億偈，兼明禪法，內外綜博，無籍不練，故世人咸曰人中師子。

慧觀修行地不淨觀經序亦曰，

佛陀斯那化行罽賓。……愍此旃丹，無眞習可師。故傳此法本流至東州，亦欲使了其眞僞，澄

無亂轍。（下略）

華人從佛大先親炙受法者有智嚴。僧傳曰，

智嚴周流西國，進到罽賓。入摩天陀羅精舍，從佛馱先比丘諮受禪法。漸染三年，功踰十載。

而北涼沮渠京聲亦曾從之學，並受禪要祕密治病經。此經記曰，

西河王從弟大沮渠安陽侯於于闐國瞿摩帝大寺，從天竺比丘大乘沙門佛陀斯那。

然傳佛大先之禪法而受付託之重任者，厥爲佛陀跋多羅。（即覺賢，事詳上章。）此師先在長安，遭什公門下之擯斥。乃與弟子慧觀等四十餘人俱發廬岳。慧遠久服風名。而慧觀乃遠之弟子。覺賢因往就之。遠師聞至欣喜，傾蓋若舊。乃遣曇邕送書姚主及關中衆僧，解其擯事。並請其出禪經。（達磨多羅禪經。）賢居山年餘，與慧觀至江陵。後又下都，止道場寺。宋初江陵建業頗行禪法，蓋覺賢之流澤。而覺賢被擯，非得望重德劭之遠師之維護，亦不能風行也。

慧遠之學　慧遠學問彙綜玄釋，並擅儒學。宋書謂宗炳（字少文，南陽涅陽人。）常入廬山就釋慧遠考尋文義。周續之（字道祖，雁門廣武人。）閑居讀老易，入廬山事沙門釋慧遠。雷次宗（字仲倫，豫章南昌人。）少入廬山，事沙門釋慧遠，

篤志好學，尤明三禮毛詩。並見宋書卷九十三。高僧傳云，

時遠講喪服經，雷次宗宗炳等並執卷承旨。次宗後別著義疏，隋志雷次宗喪服經傳略注一卷。首稱雷氏。宗炳因寄書嘲之曰，昔與足下共於釋和尚間，面受此義，今便題卷首稱雷氏乎。

陸德明毛詩音義云，

又案周續之與雷次宗同受慧遠法師詩義。

遠公自言疇昔遊心世典。見與劉遺民等書。僧傳謂遠少爲諸生。又據此則其經學，當已成一家言矣。

然慧遠固亦不脫兩晉佛學家之風習，於三玄更稱擅長。僧傳稱其少時博綜六經，尤善莊老。又謂其釋實相引莊子爲連類，聽者曉然。世說載其與殷仲堪談易，謂易以感爲體。其行文亦雜引莊老，讀其現存之篇什，觸章可見，不待煩舉。故遠公雖於佛教獨立之精神，多所扶持。而其談理之依傍玄言，猶襲當時之好尙也。法師既兼通莊老儒經，故雖推佛法爲「獨絕之教，不變之宗」弘明集沙門不敬王者論。然亦嘗曰，「內外之道，可合而明。」同上。又曰「苟會之有宗，則百家同致。」與劉遺民等書。又曰「如今合內外之道，以弘教之情，則知理會之必同，不惑衆塗而駭其異。」弘明集，三報論。則其融合內外之趣旨，

甚顯然也。

三玄與般若，當時視為同氣。遠公之佛學宗旨，亦在般若。溯其未出家時，本尤善莊老。及聞安公講般若經，豁然而悟。及後曾自講實相義。在荊州斥心無義。及在匡山，什公譯大智論，（事在義熙元年。）關中道士，咸相推謝，不敢作序。姚興乃送論遠公，並附書，請其作序。（詳見僧傳，遠公作序，已佚。）則其擅長般若，亦北方所公認。遠又因智論文繁，初學難尋，乃抄其要為二十卷。（書已佚，序存祐錄卷十。）則其年事雖高，仍尋求般若不輟。

又考遠公著作有經序，（祐錄載阿毗曇心序，三法度序，廬山出禪經序，均出經序。又祐錄十二陸澄目錄著錄妙法蓮華經序。又有般若經問論序，當即姚興請作者。）有談理之文，（如與什公書問大義。又祐錄陸澄目錄著錄無三乘統略，及與釋慧遠書論真人至極釋慧遠答，又有釋神名，辯心意識，驗寄名，問論神等。）有弘教之文，（弘明集載答桓玄料簡沙門書，沙門不敬王者論，沙門袒服論，答桓玄勸罷道書，釋三報論，明報應論，與劉遺民等書。）有節度僧尼之文，（陸澄目錄著錄法社節度序，外寺僧節度序，節度序，比丘尼節度序。）又有雜詩文，（如廬山記與羅什書，及與曇摩流支書，念佛三昧詩集序，佛影銘，襄陽金像銘。）後人集其所著論序銘贊詩書為十卷五十餘篇。（此據高僧傳。隋志慧遠集十二卷。舊唐志十五卷。宋史志慧遠廬山集十卷。）而其在佛學上最重要之作為法性論，（已佚。據慧達肇論疏所記，論作於廬山，在得羅什大品經之前。應在元興三年之後。）高僧傳引其文曰，

至極以不變為性，得性以體極為宗。

體極云者，對順化而言。散見於沙門不敬王者論。「在家奉法謂國家禮法。則是順化之民。」而「有情於化，感物而動。動必以情，故其生不絕。其生不絕，則其化彌廣，而形彌積，情彌滯而累彌深。其爲患也，焉可深言哉。」出家則「知超化表以尋宗」而「明宗必存乎體極」。體極者，在於冥符不變之性。不變至極之體，卽爲泥洹。泥洹今譯涅槃。按慧達肇論疏云，遠師法性論成後二章，始得什師所譯大品經以爲明驗，證成前義云，法性者，名涅槃，不可壞，不可戲論。故遠公論稱體極者不順化，而推論之曰。

是故經稱泥洹不變，以化盡爲宅。三界流通，以罪苦爲場。化盡則因緣永息。流動則受苦無窮。何以明其然。夫生以形爲桎梏，而生由化有。化以情感，則神滯其本，而智昏其照。介然有封，則所存唯己，所涉唯動。於是靈轡失御，生塗日開，方隨貪愛於長流，豈一受而已哉。是故反本求宗者，不以生累其神。超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅。不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。泥洹之名，豈虛稱也哉。以上均見沙門不敬王者論。

遠公得見羅什所譯大品智論，且與什及其門下通音問。如僧肇與劉遺民書。道生慧觀等之南下。故其所謂不變，非言寂滅。其所謂無，非指頑空。其大智度論鈔序有曰，

生塗兆於無始之境，變化構於倚伏之場。咸生於未有而有。滅於旣有而無。推而盡之，則知有無迴謝於一法，相待而非原。生滅兩行於一化，映空而無主。於是乃卽之以成觀，反鑒以求宗。鑒明則塵累不止，而儀像可覩。觀深則悟徹入微，而名實俱玄。將尋其要，必先於此。然後非有非無之談，方可得而言。嘗試論之，有而在有者，有於有者也。無而在無者，無於無者也。有有則非有。無無則非無。何以知其然。無性之性，謂之法性。法性無性，因緣以之生。生緣無自相，雖有而常無。常無非絕有。猶火傳而不息。夫然則法無異趣，始末淪虛，畢竟同爭，有無交歸矣。故遊其樊者，心不待慮，智不待緣，不滅相而寂，不修定而閑，不神遇以期通焉。識空空之爲玄，斯其至也，斯其極也。

至極以不變爲性，不變者泯齊生滅，非有非無。故坐禪而善體至極者，「運羣動以至壹而不有，廓大象於未形而不無。無思無爲，而無不爲。」廬山出禪經序。神遊法性，而無不在，是以遠公佛影銘序狀法身曰，

法身之運物也，不物物而兆其端，不圖終而會其成。理玄於萬物之表，數絕乎無形無名者也。

若乃語其筌寄，則道無不在。是故如來或晦先跡以崇基。或顯生塗而定體。或獨發於莫尋之境。或相待於既有之場。獨發類乎形，相待類乎影。推夫冥寄爲有待耶，爲無待耶。自我而觀，則有間於無間矣。求之法身，原無二統。形影之分，孰際之哉。而今之聞道者，咸摹聖體於曠代之外，不悟靈應之在茲，徒知圓化之非形，而動止方其迹，豈不誣哉。

法身者，聖人成道之神明耳。實則神明不滅，愚智同稟，神之傳於形，猶火之傳於薪。凡愚下劣，神爲情牽，形爲桎梏，慾炫於外，情沸於中，一涉動境，成頹山勢，惑相相乘，觸理生滯。（上四語見遠答什公偈語，）至若體極之聖，絕於萬化之表，妙盡有無之境，不疾而速，遂感而應，是以凡聖同具不滅之神，聖遠乎哉。固卽在茲。不過因其寄迹不同，終至分軌耳。故慧遠沙門不敬王者論云，

神也者圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅。假數而非數，故數盡而不窮。有情則可以物感，有識則可以數求。數有精麤，故其性各異。智有明闇，故其照不同。推此而論，則知化以情感，神以化傳。情爲化之母，神爲情之根。情有會物之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。

據此則悟徹者反本，不爲物化，而能化物。感理者逐物，爲物所化，以致自墮其宗極。然無生無名之精神，凡聖無異，則彰彰明甚也。

慧遠與彌陀淨土　遠公既持精靈不滅之說，又深懼生死報應之威。故發弘願，期生淨土。元興元年與劉遺民周續之畢穎之宗炳（上四人據祐錄。）雷次宗張萊（亦作來。）民（名野。）張季碩（名詮，上三人據僧傳。）於精舍無量壽佛像前建齋立誓，共期西方。乃令劉遺民著其文，首曰，

維歲在攝提格七月戊辰朔二十八日乙未，法師釋慧遠，貞感幽奧，霜懷特發，乃延命同志息心貞信之士百有二十三人，集於廬山之陰，般若雲臺精舍，阿彌陀像前，率以香華，敬薦而誓焉。

遠公篤信報應，常作釋三報論，明報應論。故其於沉溺生死之苦，累劫輪轉之痛，尤所深懼。其致司徒王謐書，勸其勿欣羨於遐齡。（王謐致遠書，自稱年始四十。而衰同耳順。故遠公誡之，詳高僧傳。）其致劉遺民等書曰，

君諸人並爲如來賢弟子也。策名神府，爲日已久。徒積懷遠之興，而乏因藉之資，以此永年，豈所以勵其宿心哉。意謂六齋日，宜簡絕常務，專心空門。然後津寄之情篤，來生之計深矣。

劉遺民等之立誓共以來生生西方爲期。此書勸誡，已發其端緒。又按宗炳悼亡，謂沙門釋慧堅曰，死生之分，未易可達，三復至教，方能遣哀。（宋書本傳，又弘明集宗氏明佛論兼申述報應之旨。）周續之亦曾與戴安公辯報應。（書見廣弘明集。）雷次宗與子侄書有曰，夫生之修短，咸有定分，又自勵曰，「及今耄未至惛，衰不及頓，尚可厲志於所期，縱心於所託。棲誠來生之津梁，專氣暮年之攝養。」（宋書本傳。）據此則無常之懼，諸人均感之最切，其共期往生佛國，固所宜也。故發願文有曰，

夫緣化之理既明，則三世之傳顯矣。遷感之數既符，則善惡之報必矣。推交臂之潛淪，悟無常之期切。審三報之相催，知險趣之難拔。此其同志諸賢所以夕惕宵勤，仰思攸濟者也。

據祐錄及高僧傳慧遠本傳，同志立誓者有百二十三人。其知名者僅劉遺民周續之畢穎之宗炳雷次宗張萊民張季碩等七人。又是時諸人唱和纂爲念佛三昧詩集，遠公作序。（序見廣弘明集。）和詩諸人，今只確知有王齊之，（詩亦載廣弘明集，應即佛祖統記二六之王喬之。）亦當與百二十三人之數。此外諸人無可攷見。

但今日世俗相傳，謂遠公與十八高賢立白蓮社，入社者百二十三人，外有不入社者三人。此類傳說，各書所載，互有不同。（因繁雜不俱列。）且亦不知始於何時。然要在中唐以後。（此前似無言及者。）通常所據之書相

傳爲十八高賢傳，陳舜俞廬山記，載其文。據陳氏曰，

東林寺舊有十八賢傳，不知何人所作。文字淺近，以事驗諸前史，往往乖謬，讀者陋之。……予既作山記，乃因舊本，參質晉宋史及高僧傳，粗加刊正。

宋志磐佛祖統紀二十六，亦載十八賢傳。且於末附注曰，

十八賢傳始不著作者名，疑自昔出於廬山耳。熙寧間嘉禾賢良陳令舉舜俞粗加刊正。大觀初沙門懷悟以事迹疏略，復爲詳補。今歷考廬山集高僧傳及晉宋史，依悟本再爲補治，一事不遺，自茲可爲定本矣。

據此十八高賢傳，乃妄人雜取舊史採摭無稽傳說而成。按廬山怪異不經之傳說甚多。廬山蓮宗寶鑑卷四，謂有僞撰之廬山成道記，所言極不經。其中言遠公上生兜率。據四部叢刊本禪月集再遊東林寺詩小注曰，傳記盡云，安遠持幷三車盡生兜率云云。則遠升兜率之說，唐時已流行。三車當係指基法師。至陳舜俞志磐爲之修正，採用舊史。十八高賢傳中，當已加入可靠之材料。佛祖統紀載謝靈運遠師碑，應係謝作銘，張野作序。但其文與世說注所引張野遠法師銘頗有差異。又陳氏廬山記謂此碑無年月，而統記之碑末云元熙二年春二月朔，據此統記所錄材料，亦有可疑。然志磐師懷悟之意爲之詳補，爲不入社三人立傳，又強集無關之人入百二十三人名錄中，則亦不可信也。茲避繁瑣，僅敍蓮社故事妄僞顯著者如下。

（一）查劉程之立誓文中有曰，「藉芙蓉於中流，蔭瓊柯以詠言。」按芙蓉者荷也。文中言及荷，或為後世蓮社說之所本。但二句僅文人之辭藻，抑指有實事，則不可考。立誓在七月，時雖有蓮花。但廣弘明集遠公念佛詩序及王齊之詠三昧詩均未言及蓮花。此外最早紀載並未涉及遠公立蓮社事。僅隋時智者大師在匡山致晉王書，國清百錄卷二。有謝靈運穿鑿流池三所之語。既不言為蓮池，亦未言及立社。僅謂其修西方觀。中唐以後，乃間見蓮社之名。貫休匡廬東林寺詩云，今欲更從蓮社去。但至宋代，蓮社之名，解釋仍紛歧。如宋戒珠淨土往生傳序云，生無量壽國者，寶幢為之前導，金蓮為之受質，故名蓮社云。宋道誠釋氏要覽卷一載，蓮社之義，四說不同。或以為因東林院中多植白蓮。或以為因彌陀佛國以蓮花九品次第接人。有云嘉此社人不為名利所汚，故名。又有言遠公弟子法要以木刻蓮花十二葉參看僧傳慧要傳。植水中，用機關，凡折一蓮是一時，與刻漏無異，俾禮念不失時，故有此名。

（二）十八高賢之說亦不見最早記載中。中唐以後，乃見此名。如白香山集代書云，廬山陶謝泊十八賢已還，儒風綿綿，相續不絕云云。然既曰儒風，則其中假不應有西域僧人。唐飛錫念佛三昧寶王論中云，遠受念佛三昧於覺賢，與慧持慧永宗炳張野劉遺民雷次宗周續之謝靈運闕公則百二十三人立誓云云，不言及蓮社高賢事。按唐法琳辯正論卷三，列劉遺民雷次宗周續之畢穎之宗炳原文下衍之字。稱為五賢。同書卷七引宣驗記載劉遺民行禪事，毫未言及淨社。法琳所引六

朝逸史極多，見聞廣博，可知唐初固無十八高賢之說，又隋費長房歷代三寶記，不但未記十八高賢結蓮社事。且於慧遠傳中刪去其立誓往生事，此亦可見六朝時目錄及長房所見諸書，無言及白蓮社事。十八高賢傳謂十八人中有曇詵注維摩經，著窮通論，蓮社錄。高僧傳僅言其注維摩經，（房錄謂有五卷。）著窮通錄。而獨不言其撰蓮社錄。此書亦向未見徵引，則其事出杜撰可知。

（三）十八賢中之釋慧持於隆安三年（三九九）辭遠入蜀不返。佛陀跋多羅於義熙六七年頃（四一〇或四一一）始至廬山。均無於元興元年（四〇二）共立蓮社之理。僧傳記覺賢禪定中至兜率，係奉彌勒佛者。竺道生釋慧永慧叡（高僧傳有傳。）曇詵曇順（道祖傳附見。）曇恆（或即道祖傳之道恆。）道敬（廣弘明集載宋張暢若耶山敬法師誄。）道昺（或即謝靈運佛影銘序中所言之道秉。）六朝時均未聞以事無量壽佛著稱。至若佛陀耶舍，僧傳未言其曾至南方。南北朝記載未言及匡山有耶舍其人。隋智顗與晉王書，始謂遠公與耶舍禪師行頭陀法。但並不言為佛陀耶舍。且佛陀耶舍乃律師，而非禪師也。（後世記耶舍擧鐵如意示遠公事，顯然為中國禪宗傳說。）又宋書云，宗炳年六十三卒於元嘉二十五年。在元興元年僅十六歲，或可參與百二十三人之末，而決無高列於十八賢中之理。（按雷次宗張萊民張季碩三人本不見於社錄，慧遠傳，高僧傳始加入之。）據此則所謂十八高賢者，羌無故實也。

（四）統紀於蓮社百二十三人集錄其可見者三十七人。撫拾高僧傳廬山集及他書湊合而成。此中僅畢穎之王喬之二人係在衆中。釋僧濟得覩無量壽佛，（高僧傳。）或曾與會。餘人則殊少依據。如闕公則據珠林引冥祥記，死於晉武帝時，卽已生西方安樂土。據祐錄，其弟子衞士度，亦在惠帝時。則闕公則無入蓮社之理。又其中有毛修之孟懷玉。據宋書曰，修之不信鬼神，所至必焚除房廟，且事寇天師。孟懷玉於義熙八年刺江州，遠公立誓在其前十一年。按統紀載入懷玉修之，乃因其名見於廬山集。集中遠公詩文，載二人之名，志磐因強爲撮合，而毫不悉其事實也。

（五）統紀百二十三人錄中，有道士陸修靜。不入社三人中，有陶淵明。據梁沈璇簡寂觀碑，陸以宋大明五年置館於廬山。唐李渤陸先生傳，謂太初難作，（元嘉末年。）陸乃遊匡阜。（上見廬山小志。）均在遠公逝世之後。而據高僧傳道盛傳，丹陽尹沈季文令陸與道盛辯論。按沈係於昇明二年爲丹陽尹。則陸於宋末尚在。又據唐吳筠簡寂先生陸君碑言元徽五年（卽昇明元年。）修靜羽化，年七十二。（見全唐文。）則陸係生於晉義熙三年，在慧遠死時，年不過十二三歲。據此修靜不但未入蓮社，抑且未能見慧遠也。陶靖節與慧遠先後同時。（按在遠公立誓時，陶年三十九，遠年六十九。）但靖節詩有贈劉遺民周續之篇什，而毫不及遠公。卽匡山諸寺

及僧人，亦不齒及。則其與遠公過從，送出虎溪之故事，殊難信也。按世稱之三笑圖，蘇東坡作贊，似不知三人爲誰。黃山谷乃指爲遠與陶陸三人。(十八)統紀云，遠公邀范甯入社，甯不能往。按甯刺豫章，據吳榮光歷代名人年譜在太元十四年。曾請慧持往講法華毗曇。高僧傳。後爲江州太守，王凝之彈劾，免官歸京，卒於隆安五年。亦見吳譜。恰在東林立誓之前。至若謝靈運約於義熙七八年頃，始到匡山見慧遠。則又在立誓後十一年矣。說見下第十三章。而燉煌本唐法照撰淨土五會觀行儀卷下云，遠大師與諸碩德及謝靈運劉遺民一百二十三人結誓修念佛三昧，皆見西方極樂世界，可見康樂原亦曾列入結誓者之數。唐飛錫念佛三昧寶王論，迦才淨土論序，文諗，少康，淨土瑞應傳，均列謝氏於百二十三人之中。世傳遠因其心雜，不許入社，亦妄也。

慧遠之念佛 念佛乃禪法十念之一，雖有口宣佛號之事。但根本須修定坐禪。遠公之念佛，決爲坐禪。非後世俗人之僅口宣佛號也。如劉遺民所作發願文曰，

可不尅心重精，疊思以凝其慮哉。

而廣弘明集載其念佛三昧詩集序，言念佛三昧，已明爲禪定。而文有曰，

故令入斯定者，昧然忘知。

而集中又載瑯琊王齊之念佛三昧詩四首，末曰，

至哉之念，注心西極。

此均謂念佛爲心學也。誓文又曰，

胥命整襟法堂，等施一心。

而詩序曰，

是以奉法諸賢，咸思一揆之契。……洗心法堂，整襟清向，夜分忘寢，夙宵維勤。

由此可證遠公念佛係六時大衆於法堂坐禪也。按僧傳謂宋慧通於禪中見無量壽佛，光明暉然。蓋見佛往生，均須由修定得之。遠發願生淨土，故必行念佛三昧。遠公常就羅什問般舟三昧。據大智度論，般舟三昧是菩薩位，得是般舟三昧，悉見現在十方諸佛，從諸佛聞法，斷諸疑網，是時菩薩心不搖動，是名菩薩位，自後漢至隋譯般舟三昧經者五人。亦可證念佛之見重也。（參看下第十九章。）

餘論　廬山在東晉初葉，即爲棲逸之地。玄學家有翟湯，（庾亮有翟徵君贊。）名僧有竺曇無蘭。（祐錄十一比丘戒三部合異序云，昔在於廬山中竺僧舒許，得戒一部，持之自隨，近二十年。此序乃竺曇無蘭於太元六年在建業作。）則蘭之住廬山，在慧遠前十餘年。其後遠公莅止，北方佛法因之流布江左，

釋教賴其維繫。南齊釋道慧年十四，約在宋孝武帝末年。讀廬山慧遠集，慨然歎息，恨生之晚。遂與智順泝流千里，覲遠遺迹，留連三載，乃歸建業。高僧傳。則遠公風格學問感人至深，在宋齊之世已然矣。

第十二章　傳譯求法與南北朝之佛教

溯自安清支讖譯經以來，傳法最盛，約有三時。一支謙竺法護時，所譯多般若方等，其影響在爲佛法開闢玄學之領域。二道安時，所譯多有部經論，引起毗曇之研究。三羅什時代，使大乘之學，義理昌明，如日中天。東晉之世，佛法遂深入中華文化，人民對之，益爲熱烈。因道安慧遠等之努力，羅什之來華，以及僧人西遊瞻禮聖蹟之熱望，因而使人愈重視傳譯與求法。於是晉末宋初西行之運動，至爲活躍。南北朝時外籍僧人仍不遠而至。此自對於其時釋教頗有影響。而晉末北涼之傳譯，以及其地佛教之性質，與南北均有甚大關係。余故於敍兩晉南北朝之傳譯求法，而特兼述涼州之佛教也。

傳來之道路　佛教爲異域宗教，根據自在傳譯。故印度中國之交通道路，其通塞改易，均與我國佛教有關係。其在南朝，與天竺交通，多由海程。東漢末天竺大秦，皆由此道遣使貢獻。及吳主孫權據有江南，即注意及此。遣宣化從事朱應中郎康泰通焉。其所經過及傳聞，則有百數十國。朱應康泰並立傳記南海西域天竺外國事。（詳姚振宗補三國藝文志。）惜其書不傳。（太平御覽引有康泰傳文。）不知其所通止於何地。（據南史天

竺傳康泰在扶南聞天竺土俗。則康或未至印度。

南朝傳經求法者，多泛海經今之錫蘭爪哇或婆羅洲諸島。在中國之交通口岸則有四。一爲廣州。曇無竭（即法勇。）西行求法歸時，由此上陸。法顯往天竺回國時，亦欲於此登岸。求那跋陀羅及眞諦來華，均先抵廣州。二爲龍編，（即交趾。）今安南之河內，而六朝交州之首都也。孫權黃武五年有大秦賈人字秦論到交趾，太守吳邈使人送詣權，權問論以方土風俗。宋時求那跋摩在爪哇，文帝使交州刺史泛船迎之。三爲梁安郡。（今地不可考。）眞諦於此附大船欲西行回天竺。四爲膠州一帶。晉佛馱跋陀羅海行到中國在東萊郡登岸。法顯歸時本欲到廣州，忽遇風漂流抵長廣郡。而宋元嘉中道普西行取經，在長廣郡船破傷足，遂以疾卒。東萊長廣俱近今日之膠州灣也。

錫蘭緬甸暹羅馬來半島南洋羣島爲小乘佛教通行之地。其經典屬上座部。（或其支流。）今日所謂巴利文佛經是也。以故關於此項之經典，應多由此傳入。善見律毘婆沙爲巴利律藏註疏，則南來僧人僧伽跋陀羅所譯也。（該僧想來自錫蘭。）解脫道論，即錫蘭佛教大師覺音所著淸淨道論之異本，則係扶南僧人僧伽婆羅所譯也。而宋齊梁陳之間，與南洋各地有佛教上交涉者，當亦甚多。（參看南史外國傳。）晉義熙初，師子國（今之錫蘭。）遣使獻玉像，經十載乃至，像高四尺二寸，玉色潔潤，形制殊特，見者疑非人工。梁武

帝遣沙門曇寶（曇梁書作雲。）隨扶南使返其國迎佛髮。（此據南史。）則均此中較著之事蹟也。（高僧傳卷一載竺法度唱言應專學小乘。查法度之父為南洋賈人，或亦因處地關係，遂持異說。）

我國北部至印度之通路，自多經今之新疆及中亞細亞。晉之苻秦與其後之北魏均兵力及乎西域。而當魏全盛，威權及於今之新疆及中亞細亞。（月氏故地。）故中印間之行旅商賈，多取此途。經像僧人，由此來者，亦較南方海程為多。其路線之大別，在新疆則分為南北二路。一路由涼州出關至燉煌，越沙漠，（僧傳謂之沙河或曰流沙。）以至鄯善。乃沿南山脈以達于闐。又西北進至莎車。是為南道。由南道則經巴達克山南下，越大雪山而達罽賓。（迦溼彌羅。）一路由燉煌之北，西北進至伊吾，經吐番焉耆進至龜茲，而至疏勒。是為北道。再經葱嶺西南行而至罽賓。此二者為通常由行之路。此外或由北路之焉耆南下以至于闐，則法顯所經行者。西域各國中，以罽賓于闐龜茲三國為交通重鎮。其地佛教之性質，影響於我國者至大。而西方傳教者，由陸路東來，先至涼州。因涼州為東西交通必由之路，而晉代中原大亂，士族多有避居者，故尤為文化交融之點。故此地至為重要。由涼東下至長安，進至洛陽，俱為中國佛法之中心地點。但在東晉南北朝時，東來者常由涼州南經巴蜀，東下江陵，以達江東。而南朝之西去

者，亦有取此道者。如法獻。江陵荊州。在東晉南北朝爲政治軍事之重地，其北出襄樊以至關中，或洛陽。如晉道安。或由巴蜀以至涼州。在南朝之地位，荊州之重要略比北方之涼州。故自晉道安以後，爲佛教中心地點之一。高僧往往移居其地。如法汰，覺賢，法顯，求那跋多羅。至隋唐統一以後，乃漸失其勢焉。

西域中亞雖爲中國北部通印度之要途。然迂道取道南海者，亦有其人。僧傳謂佛馱跋多羅本在北天竺，與同學遊罽濕彌羅，遇中國僧人智嚴，約與東歸，南向度小雪山，經印度，再泛舟抵靑島登岸，再之長安，見鳩摩羅什。此據覺賢傳，未必可信。智嚴傳則不同。則其終止地在北，而取道在南者也。其目的地在中國南方，乃取道西域者，亦有其人。曇摩密多，經敦皇入蜀至建業，其一例也。取道海上則常經廣州。故廣州在南朝，亦爲佛法重鎭也。

至於經西域傳來之佛教，與由海道所達者，比較亦有不同。印度西北爲大乘盛行之地，故傳至北方之佛教，多般若方等。而罽濕彌羅爲一切有部發祥之區，以是發智毘婆沙諸要籍均在北方傳譯。于闐似爲華嚴經盛行之地，故慧遠弟子支法領至于闐得華嚴梵本三萬六千偈以歸南方。故中印間交通之路線，與我國佛教有重要關係焉。

西行求法之運動　佛典之來華，一由於我國僧人之西行，一由於西域僧人之東來。西行求法者，或意在搜尋經典。（如支法領。）或旨在從天竺高僧親炙受學。（如于法蘭智嚴。）或欲睹聖蹟，作亡身之誓。（如寶雲智猛。）或遠詣異國尋求名師來華。（如支法領。參看僧肇與劉遺民書。）然其去者常爲有學問之僧人，故類能吸受印土之思想，參佛典之奧祕。歸國以後，實與吾國文化上以多少貢獻，其於我國佛教精神之發展，固有甚大關係也。西行求法者朱士行而後，以晉末宋初爲最盛。茲先列晉及宋初之知名者於左：

康法朗與四人共西行，過流沙，餘四人返，朗更遊諸國，研尋經論。

于法蘭遠適西域，僅達交趾，終於象林。（上二人約在東晉初。）

竺佛念，高僧傳稱其少好遊方，備貫風俗，名僧傳列入「尋法出經苦節傳」之首。（其第二人爲法顯。）

慧常、進行、慧辯三人，約於晉太元元年（三七六）前，將如天竺，路經涼州。（見道安合光讚放光隨略解。據首楞嚴經後記，常進行於三七三在涼州。）　據祐錄十一有慧常者在長安助譯比丘尼戒本，事在太元四年（三七九）如是一人，則常等或未至天竺而返也。

慧叡遊歷諸國，乃至南天竺界，後還憩廬山，俄入關從什公諮稟。

支法領法淨受師慧遠之命西行，得經以歸。

智嚴智羽智遠法顯寶雲慧簡僧紹僧景慧景道整慧應慧嵬慧達，均見下。

曇學威德等八人，均河西沙門，結志遊方，遠尋經典，據賢愚經記，（祐錄九。）八人曾至于闐，後經高昌返涼州。於元嘉二十二年（四四五）集所聽爲賢愚經。

僧純曇充竺道曼均曾至龜茲，（見祐錄十一。）事下詳。

智猛與曇纂竺道嵩等十五人，於秦弘始六年（四〇四）往天竺，到中印度後歸涼州，元嘉末卒於成都。

法勇（即曇無竭）僧猛曇朗等二十五人，以宋永初元年（四二〇）往天竺。勇至中印度，由海道歸，於廣州登岸。

沮渠京聲（安陽侯）乃涼王蒙遜從弟，嘗渡流沙至于闐國，於瞿摩帝大寺遇禪師佛陀斯那（即佛大先）諮問道義，歸後因魏滅涼，而奔宋。

道泰，涼州僧人，至葱西得毗婆沙胡本，見道梴經序。

法盛年十九，在高昌遇沙門智猛從外國還，述諸神迹，因共師友二十九人詣天竺。（詳名僧傳抄。）

僧表聞弗樓沙國有佛鉢，鉢今在罽賓臺寺，因西去至于闐，路梗而返。後適蜀，卒於彼土。（詳名僧傳抄）

又有法維者亦約在同時往西域也。

道普，宋初與書吏十八西行求涅槃後分，至廣長郡，船破傷足卒。普曾遊西域，徧歷諸國，善能梵書，備諸國語。

法顯之行程　晉宋之際，遊方僧人（往西域者謂之遊方。僧傳智猛傳云，余尋歷遊方沙門，記列道路，時或不同云。又據慧皎自序云，僧寶有遊方沙門傳，此乃義淨求法高僧傳之類也。）雖多，但以法顯為至有名。蓋法顯旅行所至之地，不但漢之張騫甘英所不到，即西晉之朱士行東晉之支法領足跡均僅達于闐。（支法領卽至印度，亦非從海路歸。參看釋教錄卷四上末。）而在顯前之慧常進行慧辯只聞其出，而未聞其返。康法朗未聞其至天竺。至於于法蘭則中道終逝。故海陸並遵，廣遊西土，留學天竺，攜經而返者，恐以法顯為第一人，此其求法所以重要者一也。印度史籍向不完全，多雜神話。而于闐龜茲諸國，則久已湮滅，傳記無存。西方研究此方史地學者，遂不得不轉乞靈於他國人之記載。我國人遊歷天竺西域之傳記，有十餘種，其現全存者極少。西人均視為鴻寶。法顯佛國記，載其時西域情形甚

詳，居其一焉。此其求法之所以重要者二也。法顯既歸國，先至建業與外國禪師佛馱跋陀羅譯經約百餘萬言，其中摩訶僧祇律（亦名大衆律。）為佛教戒律五大部之一。而其攜歸之方等涅槃，開後來義學之一支，此其求法之所以重要者三也。

釋法顯，姓龔，平陽武陽人。三歲出家，年甚幼，向道之心即甚堅貞。（詳出三藏記法顯傳，高僧傳從之。）二十受大戒，志行明敏，儀軌整肅。（見出三藏記，高僧傳未言二十受戒。）常在長安，慨律藏殘缺，矢志尋求。蓋東晉中葉，佛經譯出雖多，而戒律未備。經安公之搜求，雖有所得，然律實至羅什之世，始稱完全。法顯西行，始於晉隆安三年，（此據祐錄。僧傳慧嵬傳同。）即姚秦弘始元年，歲在己亥。（佛國記作弘始二年，誤。下均簡稱記。）其時（三九九）道安死去已十餘年，而在什公到長安前二年也。

法顯尋求戒律之同志，有慧景道整慧應慧嵬等四人。偕行度隴，至張掖，遇智嚴慧簡僧紹寶雲僧景。（時約弘始二年。）復共西進至燉煌。太守李浩（即李暠。）供給度沙河。（記傳作沙河，祐錄作流沙。）法顯等五人隨使先行，復與智嚴寶雲等別。沙河中多有惡鬼熱風，遇則皆死，無一全者。上無飛鳥，下無走獸，徧望極目，欲求度處，則莫知所擬，唯以死人枯骨為標幟耳。度流沙經鄯善國以至烏夷。（烏一作偽，即烏耆。）住二月餘，寶雲等亦至。

智嚴慧簡慧嵬返向高昌求行資。而法顯等（當係等取慧景道整慧應僧紹寶雲僧景六人。）得符公孫供給，直進西南行。路中無居民，沙行艱難。（記作涉行，此依王氏本水經注。）所經之苦，人理莫比。幸到于闐。慧景道整慧達先發向竭叉國。（慧達不知何時加入。）次僧詔一人隨胡道人向罽賓。（僧詔當即僧紹。）法顯等（當係等取慧應寶雲僧景三人。）進向子合國，南行入葱嶺。經於麾國而至竭叉，復與慧景三人合，共度葱嶺。葱嶺冬夏有雪，又言有毒龍，若失其意，則吐毒風雨雪，飛沙礫石，遇此難者，萬無一全。土人卽名之爲雪山。度嶺則到北天竺。（以上依記。）

始入北天竺，有小國名陀歷。自此順嶺西南行，其道艱阻，崖岸險絕，石壁千仞，臨之目眩。昔人鑿石通路，施傍梯道，凡度七百餘所。度梯已，躡懸絙過新頭河，河闊幾八十步。（以上依記，參以祐錄。）九譯所絕，（記作記，此依水經注。）漢之張騫甘英所不至也。（語見記，祐錄缺此語。僧傳則有此。當係照記加入。）渡河到烏萇國。慧景道整慧達三人先發向那竭國。法顯等（當係等取慧應寶雲僧景三人。）後行經宿呵多國、犍陀衛國，（記此下傳敘竺刹尸羅國及投身餧虎處，應係述所聞，非顯行迹所到。）而至弗樓沙國。時先到那竭國之慧景病，道整住看，慧達一人還於弗樓沙國相見。隨寶雲僧景還中國。慧應復於此國之佛鉢寺無常。（記宋本原作「慧景應在佛鉢寺無常，」「景」字衍。）法顯遂獨自至那竭國，與慧景道整會。三人南度小雪山。山冬夏積雪，山北陰中遇寒風暴起，人皆噤戰。慧景一人，不堪復進。口出白沫，語法顯曰，「吾其

死矣。卿可前去，勿得俱殞。」言絕而卒。顯撫之泣曰，「本圖不果，命也奈何。」復與道整前進，過嶺到羅夷國，經跋那國渡新頭河，至毗荼國。次經摩頭羅國，經蒲那河，入中天竺境。

法顯週遊中天竺，巡禮佛教故蹟。於巴連弗邑留住最久。蓋法顯本求戒律，北天竺諸國，皆用口傳，無本可寫。是以遠步至中天竺，於此邑摩訶衍僧伽藍，得摩訶僧祇律，謂乃祇洹精舍所傳本十八部律所從出。佛在世時大衆所行也。又得薩婆多部鈔律可七千偈，雜阿毗曇心可六千偈，綖經可二千五百偈，方等般泥洹經可五千偈，及摩訶僧祇阿毗曇。故法顯住此三年，學梵書梵語寫律。道整西來意本亦在戒律。今既到中國，見沙門法則，衆僧威儀，觸事可觀。乃追歎秦土邊地，僧律殘缺，誓言「自今日以至得佛永願不生邊地。」故遂停不歸。法顯本心欲令戒律流通漢地，因是獨還。遂順恆河至海口，乘商舶到師子國。

法顯停住此國二年，更求得彌沙塞律，長阿含，雜阿含，及雜藏，均為漢土尚未有者。乃附商舶東歸，值大暴風，船破水入，漂流十三晝夜至一島。治舶漏處又前行。又在難危中九十日，達耶婆提國。（即 Yavadhipa 地應在今日蘇門達拉島上。）後隨他商舶趣廣州。行程中又遇大風。舟任風隨流，糧水均將盡。忽至岸，見藜藿

依然，知是漢地。遇二獵人，詢知為青州長廣郡界，牢山南岸，時為七月十四日也。太守李嶷按南齊書李安民之祖名嶷，恐即此人。將人迎接，歸至郡治。其後顯似即至彭城，水經注泗水篇謂顯東還時經此，並立寺。酈道元生長於東土。而元法僧以彭城反叛，道元率兵討之。其時距法顯未過百年。水經注所言當可信。並在此度歲。記謂劉法青州請法顯一冬一夏。據足立喜六考證法顯傳法字乃沈字之訛，即是兗字。劉兗青州指劉道憐。按道憐原鎮彭城，義熙八年九月後，乃刺兗青州，移鎮京口。如足立氏之言不誤，則顯係於道憐未去京口之前，受請至彭城。但義熙八年青州刺史命檀祗。（祇似亦信佛，見僧傳史宗傳。）道憐似不得為兗青州。祐錄法顯傳云，刺史請留過冬，顯不允，即南下，所言亦與記不同。明年夏坐訖，雖欲西返長安，此據記。但因南下勢便，其時彭城屬晉。故逕造建業，凡所歷三十餘國。記云凡所遊歷減三十國，想係自沙河以西算起。但據記自乾歸國起至耶婆提止凡三十二國。按祐錄云，「凡所經歷，三十餘國。至北天竺，於未至王舍城，暮停於一寺，明旦詣耆闍崛」云云。此蓋謂顯之行程共經三十餘國。而其在北（疑係中字）天竺，於未至王舍城時，天已暮，乃停一寺中也。僧傳於此處，改為「凡經歷三十餘國，將至天竺，未至王舍城有一寺，逼暮過之，」云云。甚失祐錄原意。查僧傳法顯傳，全抄祐錄之文，而間加以改竄。但其改竄之處，往往甚誤。（一）改「至北天竺」為「將至天竺，」如上所述。（二）祐錄於述顯在耆闍崛山迦葉事後云，「又至迦施國，」此「又」字不必含有時間在後之意。而僧傳改為「進」字。實則據記，顯先至迦施國，後乃至耆闍崛。（三）祐錄據佛國記敘行至耶婆提事文甚明，僧傳修改之，其文甚誤。（四）僧傳謂青州刺史留法顯過冬，祐錄並無青州二字。僧傳加此二字，不知何所據。（五）祐錄謂法顯所見風俗「別有傳記。」而僧傳改曰，「其遊履諸國，別有大傳焉。」後人因據此「大傳」二字，而猜度法顯之遊記，名為「法顯大傳。」實則慧皎隨意抄改，未必精審而字字可據也。　自其發長安，六年而到中國，即中印度。停六年還，三年而達青州。此據記。前後共十五年，應為義熙八年也。（四一二）顯歸到京，當在次年秋間也。祐錄三彌沙塞律記所述頗不同，不可信。蓋自大教東流，未有忘身求法如顯之比也。記尾原跋中語。法顯敘其遊歷始末，成佛國記，述行程聞見頗詳。今

依此記（間參以祐錄。）僅就其西遊之日的，同行之人物，以及道途之艱辛，撮其要，具陳如上。

智嚴寶雲法領智猛法勇　曾與法顯一度偕行之智嚴，乃西涼州人。志欲博訪名師，廣求經典。同時涼州僧寶雲亦誓欲躬睹靈跡，廣尋經典。與慧簡僧紹僧景等三人，同志西行。法顯與其同行四人，約於隆安四年（四〇〇）遇之於張掖。（名僧傳抄，謂寶雲隆安元年西遊。祐錄僧傳均作隆安之初。證之以佛國記，恐未必然。）偕行至燉煌。智嚴寶雲等留住後行。然於烏夷國仍追及顯等。智嚴與慧簡慧嵬返向高昌，求行資。寶雲與法顯等前行經于闐度葱嶺，終至弗樓沙國。於此寶雲供養佛鉢，未及向那竭國瞻禮佛影，（祐錄僧傳謂雲曾禮佛影，疑不實。）遂與慧達僧景還秦土。（約四〇二）而是時智嚴又已西進，終抵罽賓。其在途遇寶雲否，不可知。然觀其後二人同在長安，則或偕遊罽賓于闐等處。而僧傳謂雲遍學方言，或留西域甚久，其離弗樓沙國，並未即歸也。智嚴於罽賓從佛大先比丘受禪法三年，（約在四〇一至四〇三）並請佛陀跋多羅相偕東歸。（來長安當在元興二年（四〇四）之後。按[illegible]卷上云：秦國沙門智嚴慧觀西至罽賓，要請苦至，賢愍而許之。跋涉終至長安。據此則慧觀與智嚴係同時至西域者，但僧傳觀傳則謂觀先西遊，中還廬山，後乃入關，與慧遠所傳不同。）其時智猛於弘始六年（四〇四）與同志十餘人自長安西行。又其時晉國沙門支法領已在于闐，遇佛陀耶舍。（佛祖統記，作佛陀跋多羅，誤。）並廣集諸經。或於戊申之歲（四〇八）達於長安。（此據四分律序，但不知確否。）支法

領乃慧遠弟子。（此據僧傳慧遠傳。）先是慧遠因禪律猶闕，令弟子法領法淨等（祐錄只有法淨，此據僧傳。）求之。領以壬辰之年（三九二）西去，（此依四分律序。）經十七年始歸，其西去早於法顯八年也。其到長安，當在智嚴寶雲及佛陀跋多羅到達後不久也。此後智嚴寶雲隨佛陀跋多羅（四一〇或四一一）南下。支法領所攜來之經在長安江南均有譯出。而領之弟子慧辯，能在長安助譯四分律。（四分律序。）則或亦曾隨師西去也。諸師惟智嚴重遊西竺。蓋嚴未出家時，嘗受五戒，有所虧犯。後入道受具足，常疑不得戒，每以爲懼。積年禪觀，而不能自了。遂更汎海重到天竺，諮諸明達。值羅漢比丘，具以事問羅漢。羅漢不敢判決。乃爲嚴入定往兜率宮諮彌勒。彌勒答云，得戒。嚴大喜。於是步歸至罽賓，無疾而化。時年七十八。燒身時備有瑞徵。其弟子智羽智遠（名僧傳抄遠作達，並謂二人與嚴同行入竺。）歸報後，俱還外國。

釋智猛，京兆新豐人。每聞外國道人說天竺佛迹及方等衆經，常慨然有感，矢志遐外。以弘始六年（四〇四）甲辰之歲，（祐錄作戊辰，誤，此從僧傳。）招結同志十有五人，發於長安。於道同行或死或歸，至天竺者僅五人。在巴連弗邑得大泥洹，僧祇律，及餘經梵本。以甲子歲還。同行三伴，又復於路無常。唯猛與曇纂俱還，行程蓋估二十四年以上也。猛以元嘉十四年（四三七）入蜀。元嘉末卒於成都。又有法勇者，

胡音名曇無竭，姓李，幽州黃龍人。嘗聞法顯等躬踐佛國，慨然有忘身之誓。以宋永初元年（四二〇）招集同志僧猛等二十五人同去。陸路至中天竺，歷經危難，只餘五人。勇後於南天竺汎舶達廣州。於罽賓求得觀世音受記經梵本，歸後譯之。

計自法顯法領至於法勇西行者無慮數十人。度雪嶺，攀懸崖，歷萬苦而求法。其生還者固有。而含恨以沒，未申所志，事蹟不彰，或至姓名失傳，不知幾人。先民志節之偉大，蓋可以風矣。

南北朝之西行者　宋之中葉，以及齊梁，西行者較罕。有釋法獻者，姓徐，涼州西海郡延水人。先隨舅至梁州，仍出家。宋元嘉十六年（四三九）到建業。在其年十三已發誓西行。至元徽三年（四七五）五月西去，經巴蜀道出河南。五年（按元徽五年，是年七月改元昇明。）到芮芮國。進至于闐。欲度葱嶺，值棧道斷絕，本誓欲往取迦葉維律，以路斷不果。在于闐得獲烏纏國佛牙一枚，舍利十五粒，龜茲國金鎚鍱像，並觀世音滅罪呪，及調達品。後復經芮芮而歸。佛牙既至建業。獻密自禮事，十有五載。僅靈根寺律師法穎知之，餘無知者。至齊永明七年（四八九）文宣感夢，方傳道俗。（按自元徽三年至永明七年，共十五年，則謂其禮佛牙十五載，殊不合。）獻與長干寺玄暢並爲僧主，齊梁之世爲皇帝所重云。（上節引高僧傳本傳，祐錄三迦葉維律記，及法苑珠林十二之佛牙感應記。按珠林所載，稱獻爲先師。僧祐乃獻弟

子，此記乃祐之手筆。祐錄十二沙婆多部記目錄第四卷，有獻律師傳。又法苑雜錄原始集目錄卷八，有定林獻正於龜茲造金鎚鍱像記。卷第九有佛牙并文宣王造七寶臺金藏記。均記此一事。其末項之佛牙并造藏記，當即珠林所載者也。

按獻之西遊，乃因先聞智猛西遊，備矚靈異，故誓欲忘身，往觀聖迹。又因五部律中土只缺迦葉維律，乃欲往天竺求之，其動機與法顯並同。則獻之西遊，乃晉宋間西行運動之餘波也。及梁武帝大同中，勅直省張汎等送扶南獻使返國，仍請名德三藏大乘諸論雜華經等。（續僧傳真諦傳。）南史扶南傳云，大同五年武帝曾遣僧曇寶隨扶南使返其國迎佛髮，不知爲一事否。（據梁書南史大同元年扶南亦有使至。）但其行程只至南海。又祐錄十二法苑雜錄原始集目錄卷十四，有梁武帝遣諸僧詣外國尋禪經記，但其結果如何，不詳。

其在北朝，遊方僧人之知名者亦不多。北魏僧道榮（榮亦作藥。）曾出葱嶺至西域。其後不久神龜元年（五一八）十一月冬胡太后遣崇立寺比丘惠生向西域取經，有燉煌人宋雲偕行，經流沙西出至于闐，經葱嶺，入天竺。於神龜二年十二月入烏場國。（迦藍記謂惠生等住烏場國二年，並載其國王奉佛事甚詳。此王當即續僧傳那連提黎耶舍傳中之烏場國主。）此後惠生宋雲在印土廣禮佛迹。惠生初發洛陽之日，皇太后勅付五色百尺幡千口，錦香囊五百枚，王公卿士幡二千口，惠生自至于闐，悉以施佛。至正光二年（五二一）二月始還，取得大乘經典百七

十部。（上見迦藍記。）至北齊時有寶暹道邃往西域，至隋世始攜梵本二百六十部以歸。（詳見續僧傳闍那崛多傳。）自是以後，由玄奘以至悟空，西行者接踵，比晉宋之間爲尤盛也。

河西之傳譯 隴西爲佛教自西域來華之要道，傳譯上有極重要關係，然其事實未詳載之史書。至可惋惜。竺法護於晉初在敦皇譯經，安公謂光讚經等浸逸涼土。（見安公光讚放光隨略解序及漸備經序。竺法護晚年似在涼州。漸備經序中並亦言似斯經在長安譯，後乃持至涼州。看上第七章竺法護段。）而道安在襄陽時，慧常在涼州以晉咸安二年（三七二）寫光讚漸備須賴首楞嚴四經，展轉送達襄陽付道安。（光讚於五月二十四到，漸備於十月三日到，餘二經於四月二十三到，詳見漸備經序。此序決爲道安所作。）則中原經典固有來自涼土者。而安公經錄中列有涼土異經錄有五十九部七十九卷，亦可證涼州譯經之早而頗多。又漸備經序有曰，「昔涼州諸道士釋教道竺法彥義（五字費解，但據下文可推知二道士之一名彥，其名當爲竺法彥。）斯二道士，並皆博學。」則涼土有博學僧人見稱於世也。而其時當五胡之亂，張軌據有涼州，與西域頗有交涉。癸酉歲（三七三）（按此當爲晉孝武帝寧康元年。首楞嚴經後記稱爲咸和三年。據開元錄「和」字當是「安」字，其後不知何時誤刊爲和字。案簡文帝崩於咸安二年，實無三年。此其故乃因涼仍用咸安年號。涼土所奉年號，常不與江南相同，見晉書八十六卷。）涼州刺史張天錫請月氏優婆塞支施崙在州內正聽堂湛露軒下，出首楞嚴須賴金光首如幻三昧經四種，譯者龜茲王世子帛延。受者常侍西海趙瀟，會水令馬奕，內侍來恭政。在

坐沙門慧常進行。「涼州當指天錫。自屬辭。」據今所知，前涼翻經，僅此一事。開元錄謂前涼之代，應更出經。可見智昇認其所譯不僅此。

再三歲而張氏爲苻堅所滅。前秦譯經，雖在長安。然其傳譯者爲竺佛念乃涼州沙門也。而建元中有僧純曇充至龜茲，求律於雲慕藍寺。祐錄十一之十有達慕藍，此雲字乃曇字之誤。高德沙門佛圖舌彌許得（一）比丘尼大戒，祐錄十一載其序。又同卷關中近出尼戒記中此戒乃卷初所載。曇摩侍傳，佛念執胡，慧常筆受者也。是年歲在己卯，即安公到長安之年。是年並譯比丘戒本。開元錄所記誤。（二）尼受大戒法，同記謂載在中卷。佛■卑爲譯，曇摩侍傳之。（三）二歲戒儀從受坐至屬授諸雜事。開元錄稱爲教授比丘尼二歲壇文。祐錄卷十一同記謂卷下載此。乃曇摩侍出，佛圖卑譯，慧常筆受者。僧純曇充充後又去丘茲，見祐錄同處。或均爲涼州人。而同時有涼州竺道曼者，亦謂自丘茲來。見同處。方僧純之在丘茲，已聞羅什之名。純到長安（三七九）後六年而什至涼州。安公死於是年。什在涼州雖不聞譯經，然僧肇從什公於涼州，則其時什之名已大爲內地人所知也。

然約自安公晚年至什公來長安時，隴右無聞有傳譯者。其故當因後秦西秦後涼南涼北涼段氏。西涼及夏之互相爭戰。唯西秦有聖堅出經。及什公至關中，沮渠蒙遜領有涼土。蒙遜信佛，涼土遂爲傳譯中心之一矣。廣弘明集載淨住子第二十六章云，按此章言及房山石經，今只知石經乃隋刻，淨住子似經道宣竄改。

敬禮沮渠國大乘十二部法藏。

而房錄十二記于闐東南二千餘里之遮拘迦國，素重大乘密藏，有十二部經，云云。今人考謂遮拘迦卽沮渠。據此則沮渠氏爲魏所滅，移居于闐附近，（詳見羽溪了諦西域之佛教第四章。）蓋爲大乘有名國家。觀於此，而曇無讖攜大乘經，不能得志於龜茲鄯善，而在北涼則大弘其法者，其故可知矣。

北涼譯人有道龔法衆僧伽陀曇無讖沮渠京聲浮陀跋摩智猛道泰法盛共九人。涼土僧人晉末之往西域者，有沮渠京聲道泰寶雲法盛（寓於高昌。）僧表（涼州人，上均據名僧傳抄。）等。而法顯智嚴法勇支法領等均經涼州至西域，皆在沮渠氏王北涼之時。卽至宋初，尙聞有河西沙門釋曇學威（亦作成。）德等八僧，西至于闐，當日涼州傳譯之盛況，亦甚可驚也。

北涼曇無讖　北涼譯經之巨子爲曇無讖，中印度人。（魏書九十九及釋老志均稱罽賓沙門。）初學小乘，後見涅槃經，方自慚恨，又擅方術，爲王所重。後因事得罪懼誅，乃至罽賓。賚有大涅槃經前分十卷幷菩薩戒經（據祐錄九菩薩善戒地持二經記，地持經亦名菩薩戒經。）菩薩戒本等。後又至龜茲。彼二處多學小乘，不信涅槃。（參看僧傳及祐錄十四。）東入鄯善，（此據魏書九十九，並言讖因私通王妹奔涼州。）復進至燉煌。祐錄卷八之大涅槃經序曰：

天竺沙門曇無讖者，中天竺人，婆羅門種。……先至燉煌，停止數載。大沮渠河西王者，……開

定西夏，斯經與讖自遠而至。

祐錄同卷涅槃經記曰

天竺沙門曇無讖，……先至燉煌。河西王……西定燉煌，會遇其人。

按蒙遜於晉義熙八年（四一二）遷姑臧，稱河西王，改元玄始。至劉宋永初元年（四二〇）滅西涼李氏，取酒泉燉煌。頃之西涼李恂復入燉煌。明年三月蒙遜率兵復克之。屠其城。曇無讖之至姑臧，或即在是年，即北涼玄始十年也。（四二一）（魏書言讖自鄯善亡奔涼州，當非事實。）

據此則讖先居燉煌，於玄始十年始至姑臧。然宋元明板祐錄載讖譯經十一部，出經年月多在玄始十年以前。茲錄其全目及年月地點於左。

大般涅槃經三十六卷（僞河西王沮渠蒙遜玄始十年十月二十三日譯。（此係據祐錄卷八所載道朗序。））

方等大集經二十九卷（玄始九年譯。（麗本無此五字。））

方等王虛空藏經五卷

方等大雲經四卷（玄始六年九月出。（麗無此七字。））

悲華經十卷別錄或云龔上（道龔）出，玄始八年十二月出。（麗無此八字。）

金光明經四卷玄始六年五月出。（麗無此七字。）

海龍王經四卷玄始七年正月出。（麗無此七字。）

菩薩地持經八卷玄始七年十月初一日出。（麗無此十字。）

菩薩戒本一卷別錄云燉煌出。

優婆塞戒七卷玄始六年四月十日出。（麗無此九字。）

菩薩戒優婆（塞）戒壇文一卷玄始十年十二月出。（麗無此八字。）

案上列宋元明本所注年月，除涅槃外，均不見於麗本而祐錄卷九所載之優婆塞戒經記，謂係於丙寅夏四月二十三日，河西王世子沮渠興國與諸優婆塞等五百餘人，請天竺法師曇摩讖譯，七月二十三日訖，道養筆受。丙寅歲卽玄始十五年，是則宋元明板所注「玄始六年四月十日出」一九字，實誤。而長房錄開元錄均無三板所注十年以前年月，則費氏及智昇所見之祐錄，均無此項年月可知。不知何時，經僧人羼入，宋元明本因之而誤，實無根據也。

大般涅槃經據道朗序，於玄始十年十月二十三日出。惟未言何時譯竣。而高僧傳則言玄始三年初譯，十年十月二十三日訖，慧嵩筆受。但如讖於十年三月後至姑臧，則僧傳所言亦誤也。又僧傳謂讖於出經之前，先在涼土習語三年，亦不知是否。但據祐錄卷二，引別錄，謂菩薩戒本在燉煌出。則其未至涼土前，已能譯經。或習華言三年之說亦妄也。又祐錄十四謂讖攜來前分十二卷，後還國於于闐得經本續譯之。而高僧傳謂讖自攜來前分十卷，後又自往于闐，求得中分還譯之，後又遣人到于闐求得後分譯之。（按宋道普往西域重尋涅槃後分，未至而卒。死時嘆曰「後分與宋地無緣。」則似讖譯乃無後分也。）祐錄之涅槃經記則謂初十卷五品，係智猛攜至高昌者，蒙遜遣使取至，令讖譯之。次第六品至十三品，則原在燉煌由胡道人送來。隋灌頂涅槃玄義，謂前五品二十卷乃讖與智猛共翻。後遣使外國，又得八品譯之，為二十卷。四說各不同。（三論遊意言智炎（卽猛）於武威譯涅槃四十卷。似亦因相傳猛曾譯大乘涅槃也。遊意原文極難明。又隋志記此經翻譯之文，亦與諸書不同。惟隋志認曇無讖與曇摩羅讖爲二人，則係錯誤。）但僧祐慧皎均言智猛於宋元嘉元年（四二四）發於天竺，已在讖到姑臧之後，經記及玄義所言想不確也。

讖所譯經均屬大乘。而涅槃經闡佛性說，開中國佛理之一派，至為重要。至蒙遜末年，北魏強大，太武帝聞讖有道術，（魏書九十九言太武聞其善男女交接之術。）召之。遜不與，並疑讖，遂殺之。（魏書三十六稱李順使涼。帝詔順令蒙遜送讖至京邑。順受蒙遜金，聽其殺之。）

事在義和三年，卽宋元嘉十年也。（四三三）魏書九十九及釋老志並僧傳祐錄於此所言，並有不同。

涅槃經爲涼土出經之最要者。而大毗婆沙乃有部之巨製，其本則涼僧道泰遊西方所得。在丁丑之歲卽元嘉二年，四二五。四月中旬涼王沮渠茂虔請西域沙門浮陀跋摩於內苑閑豫宮寺出之。道泰筆受。慧嵩道朗三百餘僧考正文義。至己卯七月上旬方訖，凡一百卷。上年代據開元錄，祐錄二同。但道挺序作乙丑，丁卯。按之下文「涼城覆沒」之言，當誤。　九月而魏滅涼，經物焚散，只存六十卷。十七年後曇學威德譯經涼州慧朗爲經命名，賢愚經。祐錄九有經記。慧朗當卽道朗。

涼土譯有涅槃，婆沙，均義學之淵府。而慧嵩道朗等亦義學僧人。然當時涼土，於禪法戒律，亦所推重。蓋曇無讖以方術知名。而沮渠京聲者，蒙遜之從弟，位安陽侯，少涉流沙，到于闐。云曾遇佛陀斯那。卽佛大先。　安陽從受禪要秘密治禪病經。於高昌得觀世音彌勒二觀經譯之。據祐錄二。　及返涼土，又出禪要。涼亡南奔晉。又釋玄高者亦於隴西習授禪法，爲北朝開始最有關係之人物。至若戒律，則羅什以前傳者多小乘戒，菩薩戒之獨立，首見於涅槃經。其長壽品中言之最明。優婆塞戒經及戒壇文，亦屬大乘，而地持經亦名菩薩戒經。　相當於瑜伽之菩薩地，尤爲大乘戒律之重鎭，諸經均曇無讖在涼所譯也。此外讖在燉煌，卽譯菩薩戒本，可見其重視大乘戒也。西域奉小乘諸國讖不能留，當亦因奉戒不同。　法苑珠林九十八敍讖

齋戒來，沙門道進，馳往燉煌，躬自接受。涼州道朗，西土之望，咸有瑞夢，亦屈年從進受戒，於是受者有三千，云云。（參看僧傳道進感戒事。）所傳雖未必實，但菩薩戒實先行於涼州。其後在北朝時，禪法戒律，爲所特重，而菩薩戒諸經之研求，幾專在北方。觀此則涼州佛學之影響於北朝者，概可知矣。

南朝佛教，比之北朝，較重義學。曇無讖之大乘學，則盛行於南。涅槃出後涼土義學僧人，本已注意此經。祐錄卷十四，謂北涼當時慧嵩道朗號稱獨步，而道朗作涅槃經序，並有經疏。（見吉藏大乘玄論。）釋老志載智嵩爲譯時筆受，後以新出經論，於涼土教授，辯論幽旨，著涅槃義記。智嵩當即慧嵩也。（祐錄卷十毗婆沙序亦稱曰智嵩道朗。）但當時高僧雖已解新經，然不久涼土兵亂，涅槃之學，流至江南，乃稱盛也。

南朝之譯經　江南譯經，雖遠溯至吳之支謙康僧會，但其出經昌盛，則在晉之末葉。此則廬山慧遠提倡之力居多。若僧伽提婆之傳授毗曇，佛陀跋多羅之譯經授禪，均至有關係。二僧蓋均先集廬阜，後到建業也。與佛陀跋多羅同來南方者，慧觀等四十餘人。（祐錄本傳。）而智嚴寶雲亦南下。（各見祐錄本傳。）約在同時法顯亦至建業（四一三）所住或係道場寺。覺賢與慧觀於晉義熙八年（四一二）往荊州，後隨太尉劉裕還都，（當在劉裕克司馬休之之後，即義熙十一年八月（四一五）參看慧觀傳。）亦住道場寺。智嚴後於晉義熙十三年（四一七）

亦來建業。（事詳祐錄本傳。）寶雲或已早在道場寺，諸師或相見於長安，或同遊於西域，先後同至。其樂可知。於時慧嚴慧義並住東安寺，學行精整，爲道俗所推。時鬬場寺（即道場。）多禪師。京師爲之語曰，「鬬場禪師窟，東安談義林。」（義亦作議，上見宋書天竺傳。）

覺賢於晉義熙十一年（四一五）至建業，明年十一月始共法顯於道場寺譯僧祇律四十卷。次年十月一日於同處譯六卷泥洹經。至十四年（四一八）正月二日（或作一。）校定盡訖。覺賢執本，寶雲傳譯。而僧祇律亦於同年二月末譯訖。（上見祐錄三摩訶僧祇律記及卷八泥洹經後記。）均法顯所得本也。是後法顯事迹，傳記不詳，僅言其往荊州，卒於辛寺。（祐錄云年八十二。僧傳云年八十六。）祐錄二謂顯譯書除大衆律外，尚有六部，譯出時不詳。義熙十四年三月十日，覺賢又於道場寺始譯華嚴經，手執梵文，法業筆受。元熙二年六月十日出訖。又再校，宋永初二年（四二一）十二月二十八畢，共五十卷。（祐錄九後記。）蓋支法領于闐所得胡本也。同年寶雲於道場寺譯出新無量壽經。（一說孝武帝時在六合山寺出，見祐錄二。祐錄覺賢錄中亦有新無量壽經，亦永初二年在道場出，疑是一書。）元熙二年覺賢又出文殊師利發願經。（見祐錄二及九。）至景平元年七月罽賓沙門佛馱什來揚州。先是法顯於天竺得彌沙塞律，未及譯而顯亡。（可知法顯卒於景平元年之前。）遂以其年冬十一月，集於龍光寺，譯爲三十四卷，稱爲五分律。什執梵文，

于闐沙門智勝爲譯，龍光道生東安慧嚴共執筆參正。宋侍中瑯琊王練爲檀越。至明年四月方竟。仍於大部抄出戒心及羯磨文等，並行於世。什後不知所終。元嘉四年（四二七）智嚴寶雲又共譯普耀四天王廣博嚴淨三經。（四天王經非雲等譯。詳下第十九章。）寶雲後又於六合山寺譯出佛本行讚。計晉末宋初譯出之經甚多，茲僅擇其重要者述之。

覺賢以元嘉六年（四二九）卒於道場寺。其時法顯已逝，智嚴嘗於覺賢卒後重往天竺。寶雲雖卒於元嘉二十六年，（四四九）但其晚年多在六合山寺。惟元嘉中晉末以來諸大師，雖已雲散。而譯經之風，則未暫歇。蓋域外僧人繼來。江南元嘉初，畺良耶舍以禪門專業，遠冒沙河，萃於京邑。得文帝之賞識。僧含請其出藥王藥上觀及無量壽觀諸禪經。後移錫江陵。元嘉十九年（四四二）入蜀，後還卒於江陵。

罽賓僧求那跋摩，累世爲王，棄位入道，洞明經律，妙精禪法，號爲三藏法師。汎船至師子國。又至闍婆。（爪哇。）其王甚重之。道化之聲，播於遐邇。隣國聞風，皆遣使要請。（跋摩曾至林邑，見其遺偈中。）時京師名德沙門慧觀慧聽等，（祐錄作慧嚴慧觀。）遠挹風猷，思欲餐稟。以元嘉元年九月面啓文帝，求迎請跋摩。帝即勅交州刺史

令泛舶延致。觀等又遣沙門法長道沖道儁等往彼祈請，幷致書於跋摩及闍婆王婆多伽等，必希顧臨宋境，流行道教。跋摩以聖化宜廣，不憚遊方，先已隨商舶至廣州。文帝知跋摩已至南海，於其復勅州郡，令資發下京，路由始興，經停歲許。後帝重勅觀等敦請，乃汎舟下都，以元嘉八年（四三一）正月達於建業。帝引見勞問慇懃，勅住祇洹寺，供給隆厚，王公英彥，莫不宗奉。俄而於寺開講法華及十地。法席之日，軒蓋盈衢。後祇洹慧義請出菩薩善戒，始得二十八品。後弟子代出二品。成三十品。或稱菩薩戒地，（上見僧傳，祐錄較略。）即地持經之異譯。（詳見祐錄九經記，及開元錄。）大乘戒法，由此傳於南方。（亦曾立戒壇，見僧傳。參看道宣戒壇經。）先是元嘉三年徐州刺史王仲德於彭城請外國伊葉波羅譯出雜心，至擇品而緣礙遂輟。至是（卽元嘉八年，見祐錄二。）更請跋摩譯出後品，足成十三卷。（詳祐錄十雜阿毗曇心序。）幷先所出四分羯磨優婆塞五戒略論，（祐錄陸澄目錄著錄三藏法師之優婆塞五戒略論上下，卽此。房錄名之曰五戒相。此與優婆塞二十四戒當同爲跋摩所撰，而後譯出者。）優婆塞二十四戒等凡二十六卷，並文義詳允，梵漢弗差。（上見祐錄及僧傳。）跋摩在宋京，只九月餘而遷化。（時元嘉八年九月二十八。）年六十五。其所預造遺文頌偈三十六行，文帝令譯出，今載高僧傳中。

其後有天竺僧僧伽跋摩，於十一年至京，繼求那跋摩之後授戒。（詳僧傳。）又求那雖出雜心，未及繕

寫。慧觀即以其年九月於長干寺請其更出，寶雲譯語，觀自筆受，十二年九月乃訖。按祐錄卷二卷十四及僧傳所記至京譯經年月並不同。茲依祐錄十集鏡後出雜心序。同年並出摩得勒迦經，乃律本也。祐錄十一出經記。並餘所譯，共五部二十七卷。祐錄二。後於十九年隨舶還外國。同年罽賓僧曇摩密多亦卒於建業。密多乃禪師，譯有禪秘要，及五門禪經，及餘經共四部。彼係自涼州入蜀，在荊州及建業授禪，爲會稽太守孟顗所敬。曾請東下，居鄮縣。按孟顗亦曾邀畺良耶舍東下，未果，而僧詮亦顗所請，住餘杭方顯寺，禪禮無輟。顗又見安陽侯譯之禪經而善之。又曾爲禪師慧覽造禪室。則孟氏甚重禪法者也。顗亦曾請超進至山陰。上均見僧傳。又按晉末覺賢譯華嚴經，孟顗與褚叔度爲檀越，則固亦提倡譯經之人也。顗正史無傳，附見晉書九十六，南史十九。

元嘉中譯人之最重者，爲求那跋多羅，中天竺人。以大乘學，故世號摩訶衍。見僧傳。孝武詔勅亦稱爲摩訶衍。名僧傳抄衍作乘。宋書天竺傳稱之爲摩訶衍而不名。乘海舶，冒危難，以元嘉十二年（四三五）達廣州。住雲峯山之雲峯寺。名僧傳抄。刺史車朗表聞，勅至京師。令名僧慧嚴慧觀，迎於新亭。爲帝王文帝孝武帝譙王彭城王。名士如顏延之。所欽仰。在京師與荊州，大出經典。譯經既多，範圍亦廣。小乘經則有雜阿含經五十卷。此本帶大乘意味，梵本係法顯帶歸者。大乘經則有小無量壽經一卷。於一切有部則譯衆事分阿毗曇。於戒律禪定均有所譯。並出楞伽經及相續解脫經。

（解深密經之後二品。）可見其對法相典籍，特所著眼。蓋是時印度承無著世親（約紀元後三五〇。）之後，法相之學漸盛，遂流入我國也。又其學大乘時，首習大品華嚴，住荊州會講華嚴經，蓋大乘專家也。又在元嘉十三年出有勝鬘經，寶雲傳譯，慧嚴百餘人考音定義。釋道攸（亦作猷。）見而歎其經旨闇與其師道生之義相合。（見祐錄九經序。）自是勝鬘為南朝義僧所研求經典之一。梁沈約宋書，亦稱其多譯新經，勝鬘經「尤見重內學」云。

求那跋多羅於明帝泰始四年(四六八)卒。（年七十五。）其譯經始於元嘉，訖明帝，中經孝武帝之世。在孝武時，沮渠京聲在京出禪經，（其後在荊州亦出禪經等。）寶雲出經亦在是時。此外慧簡功德直（出禪經。）僧璩法穎（均出律。）竺法眷（亦作卷。）亦於孝武及明帝時譯經。（宋代譯人，尚有翔公道嚴勇公法海先公僧伽跋彌等，上均詳開元錄。）齊梁陳三代譯經不多。僅齊時僧伽跋陀羅譯善見律，為廣律之一。梁時僧伽婆羅譯解脫道論，為巴利文清淨道論之異本。二者均出於錫蘭佛典，而自宋世以來，廣州常有出經者。可見南朝佛典多來自海上，因而每與南方佛學發生因緣也。（宋世之竺法眷，齊之曇摩伽陀耶舍，摩訶乘，僧伽跋陀羅，均在廣州譯經。）

廣州譯經之最重要人物，為梁陳世之眞諦，與羅什玄奘稱為三大譯家。其所傳為法相唯識之

學。蓋自宋求那跋多羅譯法相典籍以來，此學尙未爲人所注意。及至眞諦，始於困難之中，得傳斯學，竟至大行。此與北朝譯地論諸經，同爲佛學史上一大事，俟於後專述之。

北朝之譯經　羅什逝世(四一三)後二十年而曇無讖被殺(四三三)於涼州，再七年而魏滅涼，(四三九)沙門佛事俱東。又七年而太武下詔毀法(四四六)此三十餘年間，南朝翻譯義學，俱稱極盛。而北方除涼土外，黃河流域，佛事殊寂然。譯經之舉，當已中絕。及文成帝，復興釋教。領袖沙門爲師賢，乃罽賓人。先遊於涼，涼滅徙於平城。於復法日受命爲道人統。賢卒，曇曜代之，更名沙門統。（上均見釋老志。）(四六〇)曜亦原來自涼止，彼於作復興事業外，並在武周石窟集諸德僧對天竺沙門譯經三部。其後有吉伽夜者，亦言出經五部。（上見開元錄。又釋老志又謂曜與天竺沙門常那邪舍等譯出新經十四部。）

元魏孝文帝於太和十八年(四九四)遷都洛陽。其後宣武帝孝明帝及胡太后均奉佛法，洛陽譯經之盛，前代所無。而永寧寺譯場之壯麗，世未曾有。（詳洛陽迦藍記。）當時譯經之僧人，爲曇摩流支法場菩提流支勒那摩提佛陀扇多瞿曇般若流支（乃婆羅門人。）等六人。

元魏洛陽之出經，多傳法相唯識之學。其要典如深密解脫經，入楞伽經，金剛經論，法華經論，無

量壽經論，勝思惟經論，乃菩提流支所譯也。攝大乘論爲佛陀扇多所譯。唯識論順中論爲般若流支所譯。而勒那摩提亦譯有法華經論。而最重要者，爲勒那摩提與菩提流支及佛陀扇多共譯之十地經論，此事至重要，後當另詳之。

此諸經論譯出之後，北魏政局日趨混亂。至永熙三年（五三四）而孝靜帝立。未幾魏因分東西矣。孝靜都於鄴，佛徒隨之北徙。菩提流支佛陀扇多般若流支亦在鄴譯經。又有月婆首那毗目智仙（外有達磨菩提不知在何年代。）亦在鄴出經。毗目智仙謂出經五部，有四部均世親所造。（四法經論，三具足經論，轉法輪經論，業成就論。）僅迴諍論一部爲龍樹作品也。（月婆首那後亦往南方譯經。）

至高齊時，鄴都猶有譯經者。有那連提黎耶舍者，天保七年（五五六）至鄴，爲文宣帝高洋所重。安置天平寺中。請爲翻經三藏。殿內梵本千有餘夾，勅送寺內。令昭玄大統沙門法上等二十餘人監掌翻譯。沙門達摩闍那（乃瞿曇般若流支長子。）及萬天懿傳語。萬天懿原姓拓拔，魏分十姓，因爲萬俟氏，後單稱萬氏。少曾出家師婆羅門，聰慧有志力，善梵語梵書，兼工咒術，因得召爲助譯，並曾自譯佛經一部。

宇文周都長安，亦有出經。譯經沙門爲攘那跋陀羅，闍那耶舍，耶舍崛多，闍那崛多，達摩流支五

人。其贊助譯經者爲大冢宰宇文護。闍那崛多與北齊之那連提黎耶舍後亦在隋時出經。魏周之末，翻譯有出於佛典以外者，所知者如下：

龍樹菩薩和香方一卷（勒那摩提譯，凡五十法。開元錄等載之。隋志著錄作二卷，無人名。）

五明合論（攘那跋陀羅譯。開元錄等著錄。）

婆羅門天文（達摩流支爲大冢宰宇文護譯，長房錄著錄。）

論晉代以來之傳譯，得可注意者三事。

（甲）我國人冒萬死，旅居外國，留學觀光，代均有人。參禮聖蹟，於宗教之信仰，增加不少。而於梵語，於佛理，得實地練習。及其歸國，襄助譯事，自較之以前徒憑西域人之傳述者，大爲優勝。

（乙）我國沙門西去，自預知本國之缺失，攜歸經典，恆應需要。如朱士行之求放光，法顯之求律藏皆是也。

（丙）西域僧人如羅什得法性宗傳。如眞諦弘世親之學。談最上乘，廣闢法門。我國佛教之盛

衰，之分派，均依此爲關鍵焉。

經典與翻譯　西方傳來之經典，或憑口授，或依原本。印度佛教初起，因寫錄之困難，經典多由口授。歷時既久，此習不改。故爲學程序，不曰讀思修，而曰聞思修。分別功德論曰，「外國法，師徒相傳，以口授相付，不聽載文。」道安亦曰，「外國僧法，皆跪而口受同師所受，若十二十，轉以授後學。」法顯亦謂，「在天竺諸國皆師師相傳，無本可寫。」故法顯求經，曾在中印度自行繕寫。而西行求經者，亦不必均攜梵夾俱來。如沮渠京聲往西域口誦梵本東歸，是也。至於西域來僧之所譯，亦或先出口誦，再紀錄爲梵文，闢乃傳譯。出三藏記卷十道標舍利弗毗曇序，高僧傳二僧伽跋澄傳。或由一人口傳他人逕行譯爲中文。高僧傳二弗若多羅傳。而天竺僧人記憶之正確，亦甚著名。出三藏記三，四分律記。顧間有遺忘者，如曇摩難提，譯毗婆沙，因經本甚多，其人忘失，唯留四十事。出三藏記卷十之十五。沙門某譯淨律經，口誦胡言，但忘失數品，後得原本補足。同書卷七。僧伽提婆譯阿毗曇八犍度論，忘因緣一品，後得他人傳誦補足。同書卷十之十四。均其例也。當時譯業，除藉口傳外，亦常有梵本執之直譯。卽在譯經之初期，口誦雖較多。然漢靈之世，天竺沙門竺朔佛齎道行經來洛陽。沙門曇果於迦維羅衛國得梵本，康孟祥與竺大力譯爲漢文。見高僧傳卷一。則初期譯業亦非皆無原

本也。

西方傳來之經典，其所依原本，或則由求法者攜歸，或傳教者帶來，其見於史籍者，約如下列。

支法領遊歷西域，得方等新經二百餘部，齎至長安。由鳩摩羅什傳譯。（見前。）其中有四分律，由佛陀耶舍與法領弟子慧辯譯出。並送在于闐所得之華嚴經至江南，後由佛陀跋多羅譯出。

僧純於龜茲得比丘尼戒本，曇摩侍等譯之。（出三藏記十一比丘尼戒本序。）

法顯於中印度及錫蘭得經律多部。其中重要者摩訶僧祇律及大乘泥洹經，為佛陀跋多羅所譯。雜阿含經為求那跋陀羅所出。彌沙塞律則佛馱什所譯。

智猛自天竺攜歸泥洹經僧祇律等。於涼州自譯泥洹經為二十卷。（參看隋書經籍志。智猛譯泥洹事不甚可信。）

曇無竭在印度得觀音受記經，歸後譯之。

道泰往蔥西，獲毗婆沙梵本及諸經論多種。其中毗婆沙由泰助浮陀跋摩譯出，而自出大丈夫論等二部。（同時法盛亦在西域得經歸，見釋教錄四下。）

曇無讖自西域到涼州，攜有大涅槃經前分菩薩戒經等，自行譯出。後自返至于闐續得涅槃經譯之。

法獻在于闐得梵本及佛牙。經後爲達摩摩提譯出。（開元錄六。）

曼陀羅自扶南到建業。大齋梵本，遠來貢獻。梁武帝勅與僧伽婆羅共譯之。

惠生宋雲等往西域，採得經律一百七十部。此外元魏時代所來梵本亦必不少。（續高僧傳，謂菩提流志房內經論梵本可有萬夾。又北齊時鄴京殿內有梵本千有餘夾。）寶暹等於北齊時採經西域，得梵本二百六十部，後隋朝譯經，多取資於是。

眞諦齎經論至中國，並多羅樹葉凡有二百四十夾。全譯之可有二萬餘卷。而其所已出者，則不過盡數夾耳。

西方傳來之經典，或係梵文或係胡語。此所謂梵文者，應專指印度之所謂雅語。(Sanskrit)然我國人亦常用以指他種印度語言。所謂胡言者，指印度以外西域各種語言。高僧傳謂葱外各國有異言三十六種，書亦如之。其說確否，不可考。然臆測之，印度經典除用雅語者外，巴利文經典自亦傳

入我國，如來自扶南師子國者是也。胡語種類，當亦甚多。近者歐西學者在新疆各處發見古文多種，具有唐朝以前之佛經殘卷也。至於六朝譯本原文果何者爲胡，何者爲梵，則應俟比較各書之譯音，或可決定也。

西方傳來之經典，其在大乘，有屬法性宗者，羅什所譯多屬之。有屬法相宗者，眞諦所譯多屬之。有關因明者，毗目智仙之迴諍論等是也。其在小乘有屬錫蘭上座部者，僧伽跋陀羅之善見律是也。有屬一切有部者，僧伽提婆之八犍度論，鳩摩羅什之十誦律是也。有屬於大衆部者，求那跋陀羅之僧祇律是也。有屬於化地部者，佛馱什之五分律是也。有屬於法藏部者，佛陀耶舍之四分律是也。有屬於正量部者，三彌底部論是也。（二秦時人譯，不知名姓。）有屬於經部者，羅什之成實論，眞諦之俱舍論，均可謂爲其支流。而成實則或謂出乎多聞部，俱舍則依一切有部者也。

本期譯經甚爲進步，後世所流通奉行之經典，非隋唐所出，要卽晉以後譯家所辦。究其優勝原因，蓋有三焉。

第一翻譯眼光之漸正確也。三國時支謙康僧會譯經，力求文雅，專主意譯，幷排斥採用胡音。故

譯般若波羅密爲明度，須菩提爲善業。甚至咒語，亦不用音譯。但自晉以後，譯經多主直譯，先求信達，再事文雅。道安述趙正之言曰，「昔來出經者，多嫌梵言方質，改適今俗，此正所不取也。何者，傳梵爲秦，以不閑方言，求知辭趣耳。何嫌文質……經之巧質，有自來矣。唯傳事不盡，乃譯人之咎耳。」（出三藏記集卷十。）故道安趙正主持譯事，恆務存原意。如巧削原文，使便約不煩，是卽攙譯者私意。安公所斥爲「葡萄酒被水，」「龍蛇同淵，金鍮共肆」者也。然依安公之意，梵語文軌，或有不合中文法式者，自不能膠執，令依原本譯之。（一）梵語倒裝，譯時必須順寫。（二）梵經語質，而不能使中國人了解者，則宜易以文言。（正法華經有「天見人，人見天，」之句。羅什譯經至此言曰，此語與西域義同，但在言過質。僧叡曰，將非謂人天交接，兩得相見。什喜曰，實然。道安所書，可引此事爲例。（高僧傳叡傳。））（三）原文常反覆重言，多至數次，譯時須省節。（四）原文中每雜以語句之解釋，均行譯出，亦嫌重複，並宜删去。（五）梵經中常後段覆引前段，删之實不失原旨。凡此五事，雖失本文，然無害於意。至若經中所載，因（一）時俗既殊，不能強同。（二）聖智懸隔，契合不易。（三）去古久遠，證詢實難。則傳譯之事，至爲不易。此乃所謂安公「五失」「三不易」之說。後其弟子僧叡助什公譯大品經，執筆時亦守五失三不易之訓。（見經序。）今之學者使能執印度文佛經與其譯本對照細參，當深知道安之說，實經歷

此中艱苦者之言也。

道安草創維艱，且不通梵文，極恐失原旨，故提倡直譯。（梁任公謂道安痛惡以老莊意義雜入佛經，似不然。蓋道安著作，用老莊處極多也。）及至羅什，因譯事既興，工具較完。對於繙譯之眼光，遂不嚴於務得本文而在取原意。慧遠則趨折衷，兼取文質。論「以文應質則疑者衆，以質應文則悅者寡。」（大智論抄序）其後僧祐因之曰，「文過則傷艷，質甚則愚野。野艷爲弊，同失經體。」（祐錄卷一）然究其所重，俱不在文體之質雅，而在不失原旨。故僧肇謂羅什譯經「務存論旨。」（百論序）慧遠亦意許「依實出華，務存其本。」（三法度經序）僧祐亦謂譯經之旨，在使「尊經妙理，湛然常照。」（祐錄卷一）故本期譯經，務以信達爲先也。

第二繙譯工具之漸完備也。僧祐論早期譯經曰，「義之得失，由乎譯人，辭之質文，繫乎執筆。或善胡義（胡字在此處指印度西域而言）而不了漢旨。或明漢文而不曉胡意。……所以舊經文意，致有阻礙，豈經礙哉，譯之失耳。」（祐錄卷一）迨至道安以後，主持譯事者，如道安慧遠，文章思想，俱稱巨子。譯人如鳩摩羅什，兼善華梵。僧叡謂其譯時，「胡音失者，正之以天竺。」則其所比較原本，當不止梵文。而其助譯者，則如叡，如肇，既擅文思，又極警悟。至若西僧之來常嫻梵語，而我國沙門之西去，精學原文，其於溝通阻

隔，至爲有力。此皆前此之所未備，宜其繙譯之較完也。

第三繙譯制度之漸嚴密也。譯人之工具既漸善，且因繙譯時愼重，亦漸發生譯場之組織。我國初有繙譯，多屬私人授受，既無一定體制，隨地隨時，皆可譯出。此則以梵胡客僧等爲主譯。得一二義解者筆受，受其所宣譯之義，而著之於文。如經係口誦，則其中或另有人先依其所誦書，爲梵字。（或胡字。）既著爲中文，錄訖即成。彼此音義隔閡，無由正是。及後人材既多，能參加者較夥，於是分工之制漸密。譯經之時，有義證者，正其譯義之眞似。有總勘者，譯畢後，覆校其全文。常因求精密，不厭三復。故僧叡記羅什之譯大品般若曰，「手執梵本，口宣秦言，兩譯異音，交辯文旨。……與諸宿舊五百餘人，詳其義旨，審其文中，然後書之。……胡音失者，正之以天竺。秦言謬者，定之以字義。不可變者，即而書之。」（出三藏記卷八。）浮陀跋摩之譯毗婆沙也，沮渠蒙遜「於涼城內苑閑豫宮寺，請令傳譯理味沙門智嵩道朗等三百餘人，考文詳義，務存本旨。」（同書卷十。）故當世之譯場如姚興之逍遙園，沮渠之閑豫宮，宋時之道場寺，元魏之永寧寺，規模當均不小。故其所譯亦可謂經細心推敲者矣。然譯場之組織發達最完，則俟至隋唐後也。

晉以後譯事，以是三因，確有進步。然主譯西僧，雖知華言，仍有阻隔。譯場組織亦非極精密。故大師如羅什，其弟子常批評其與華言大格。出三藏記卷十一僧叡智論序，卷八思益序。而今日取眞諦所譯之法相諸論與玄奘所譯相較，取解脫道論與巴利文之清淨道論相較，知其所譯，固非極完善也。

茲依唐智昇開元釋教錄列三國以來譯經數目如下。內有數部中國著述。

朝代	譯經人數	譯經部數	譯經卷數
曹魏	五	一二	一八
吳	五	一八九	四一七
西晉	一二	三三三	五九〇
東晉	一六	一六八	四六八
苻秦	六	一五	一九七
姚秦	五	九四	六二四
西秦	一	五六	一一〇

前涼	一	四	六
北涼	九	八二	三一一
劉宋	二二	四六五	七一七
南齊	七	一二	三三
梁	八	四六	二〇一
陳	三	四〇	一三三
元魏	一二	八三	二七四
北周	四	一四	二九
北齊	二	八	五二

佛典繙譯之最與我國有關係者，自爲胡梵譯漢。然本期亦間有由漢譯爲外國文者。(一)北魏曇無最著大乘義章，外國沙門菩提流支讀之，每加讚嘆，譯爲胡書，傳之西域。伽藍記。(二)北齊劉世清能通四夷語，爲當時第一。後主命之作突厥語翻涅槃經，以遺突厥可汗。勅中書侍郎李德林爲之序。

北齊書附律梵學傳。此二事亦佛教翻譯之佳話也。

第十三章　佛教之南統

劉裕篡位之歲，（四二〇）在北魏道武帝拓拔珪即位之十二年。其後約二十年，元魏統一北方。自是成南北對峙之局者，幾將一百五十年。（陳亡於五八九年）其間南北風化，顯有殊異。南方自永嘉衣冠南渡以來，繼承三國以來之學風，迨至宋初，士大夫仍尊玄談。宋書言羊玄保二子，太祖賜名曰咸，曰粲，謂玄保曰「欲令卿二子有林下正始餘風。」王微與何偃書曰，「卿少陶玄風，淹雅修暢，自是正始中人。」南史言何尚之謂王球「正始之風尚在。」趙甌北論南朝習尚云，「至梁武帝，始崇尚經學。然魏晉之習，依然未改，且又甚焉。風氣所趨，積重難返，直至隋平陳之後，始掃除之。」見廿二史劄記。

詳察羅什慧遠之後，南北佛學，亦漸分途。南統偏尚義理，不脫三玄之軌範。而士大夫與僧徒之結合，多襲支道林。許詢。之遺風。佛陀跋多羅之在建業鬬場寺，宋僧弼與寶林書云，「鬬場禪師，甚有大心，便是天竺王何，風流人也。」祐錄本傳。比佛教禪師於輔嗣平叔之風流，人士之所向可知。南朝佛法之隆盛，約有三時。一在元嘉之世，以謝康樂為其中巨子，謝尚文士而兼擅玄趣。一在南齊竟

陵王當國之時，而蕭子良亦並獎勵三玄之學。一在梁武帝之世，而梁武亦名士，篤於事佛者。佛義與玄學之同流，繼承魏晉之風，爲南統之特徵。爰本斯旨，述其大事，而以其他支節附見焉。（南朝譯經亦不少，然少特要之關係。如晉末出華嚴經。至南北朝末年，始盛行。且北人習之較多焉。）

宋初諸帝與佛法　溯自兩晉，佛法隆盛以來，帝王間有崇奉釋教者。如東晉明帝哀帝簡文孝武爲其著者。恭帝深信浮屠道，鑄貨千萬，造丈六金像於瓦官寺，迎之步從十餘里。（晉書本紀。）宋高祖劉裕雄才大略，以布衣位至天子，雖聞其與僧人交遊。（高僧傳謂其優禮慧嚴，僧導。）然以戎衣定天下，未嘗獎挹佛法。史載晉安帝時冀州道人釋法稱告其弟子曰，嵩神言江東有劉將軍，漢家苗裔，當受天命。（南史本史，建康實錄及高僧傳慧義傳。）此疑係劉裕篡位時勸進者所陳符瑞多條之一，然其假口於僧徒，亦可覘朝廷之頗重佛法也。

宋代佛法，元嘉時極有可觀。其時文人如謝顏，（康樂與延年。）辯明佛理，所論爲神滅，爲頓漸，蓋均玄談也。而文帝一朝，亦爲淸談家復起之世。帝雅重文教，思弘儒術，立四學。雷次宗主儒學。何尙之主玄學。何承天主史學。謝元主文學。此不但列玄學爲四科之一，而雷次宗乃慧遠弟子，何尙之則贊揚佛法

者也。當時宰輔，如王弘，彭城王義康，范泰，何尚之，均稱信佛，皆一時名士也。而謝靈運顏延之亦列朝班。元嘉以文治見稱，而佛家義學，固亦此文治之重要點綴也。

佛法既上流人士所提倡。寺塔之建造因益增多。元嘉中都中造寺見於紀載者，已有十五。（建康實錄載竹林清園嚴林永豐南林竹園上定林及延壽八寺。景定建康志有能仁一寺。至正金陵新志有崇福普居二寺。高僧傳有宋熙天竺二寺。比丘尼傳有王國寺。高僧傳有靈味寺。均元嘉年中立。）其不可考見者，當尤衆多。出家爲僧者，當亦更多。而其不可守清規者，應亦不少。故元嘉十二年丹陽尹蕭摩之奏曰，

佛化被於中國，已歷四代。形像塔寺，所在千數。進可以繫心，退足以招勸。而自頃以來，情敬浮末，不以精誠爲至，更以奢競爲重。舊宇頹弛，曾莫之修。而各務造新，以自姱尚。甲第顯宅，於玆殆盡。材竹銅綵，糜損無極。無關神祇，有累人事。建中越制，宜加裁檢。不爲之防，流遁未息。請自今以後，有欲鑄銅像者，悉詣臺自聞。興造塔寺精舍，皆先詣所在二千石通辭。郡依事列言本州，須許報，然後就功。其有輒造寺舍者，皆依不承用詔書律，銅宅林苑悉沒入官。

奏上詔可。又沙汰沙門罷道者數百人。（宋書天竺傳。）

據高僧傳釋慧嚴傳所載，當京尹蕭摩之上書時，文帝曾以之詢侍中何尚之吏部郎中羊玄保。

尚之答言有曰，

渡江以來，則王導周顗庾亮王濛謝尚郗超王坦王恭（僧傳慧持傳引及。）王謐郭文謝敷戴逵許詢及亡高祖兄弟，（當指尚之曾祖允及準。）王元琳昆季，范汪（甯之父。）孫綽張玄殷顗，或宰輔之冠蓋，或人倫之羽儀，或置情天人之際，或抗迹烟霄之表，並稟志歸依，厝心崇信。（文詳見廣弘明集。）

據此士大夫信教為兩晉大法昌明主因之一。而佛理談玄，二方同趣，則又文人學士崇奉之由。而觀乎宋文帝當時謂何尚之曰，

三世因果，未辨厝懷。而復不敢立異者，正以卿輩時秀，率所敬信故也。

卽此可知玄風清談既盛，佛教乃興。士大夫既以談理相尚，帝王亦不得立異。高僧傳又載時顏延之與慧嚴辯論，往復終日，帝笑曰，「公等今日無愧支許。」支遁許詢之談玄，顯猶為宋代所仰望也。當日道俗所談議，偏於理論。其一為白黑論之爭，一為形神因果問題，一為頓漸之爭，茲略陳於下。惟頓漸之爭，待第十六章中述之。

白黑論之爭　按佛法之廣被中華，約有二端。一曰教，一曰理。在佛法教理互用，不可偏執。而在

中華則或偏於教，或偏於理。言教則生死事大，篤信爲上。深感生死苦海之無邊，於是順如來之慈聲修出世之道法，因此最重淨行，最重皈依。而教亦偏於保守宗門，排斥異學。至言夫理，則在六朝通於玄學。說體則虛無之旨可涉入老莊。說用則儒在濟俗，佛在治心。二者亦同歸而殊途。南朝人士偏於談理，故常見三教調和之說。內外之爭，常只在理之長短，辯論雖激烈，然未嘗如北人信教極篤，因教爭而相毀滅也。

釋慧遠，當世仰望之大師也。其談玄理，常兼內外。其所著述，間申同歸殊途之旨。（已見第十一章。）故在宋初，其弟子宗炳作明佛論云，孔老如來，雖三訓殊路，而習善共轍。（見弘明集。）其友人謝靈運作辯宗論，折中孔釋之言。（詳後。）而釋慧琳乃有白黑論之作。琳設爲白學先生黑學道士之問答。論孔釋之異同。於佛義則頗譏其剖析滲茫，去事實甚遠。終亦謂其與孔教雖同歸而實殊途。慧琳者，秦郡秦縣人。本姓劉，爲道淵弟子。仕建業治城寺，善諸經及莊老，俳諧好語笑，長於製作，有集十卷。（上見附傳道淵傳。隋志云，宋沙門釋慧琳集五卷，梁九卷，錄一卷。）注孝經及莊子逍遙篇。（見宋書九十七。）性傲誕，頗自矜伐。（詳道淵傳。）夫琳既內外兼通，具晉宋清談家風格。又性驕慢，或甚薄於信心。故所作白黑論，殊不肯「忌經護師」。（弘明集何承天與宗炳書中語。）固無足怪。然

琳之論旨，未嘗全反釋教。論文見宋書九七。有曰，

愛物去殺，尙施周人。息心遺榮華之願，大士布兼濟之念。仁義玄一者，何以尙之。

琳以爲佛教仁慈，勸人遷善，與周孔以仁義化天下者，其方不同，其旨在挽救風俗則一。故釋孔俱以遺情遺累爲目的，其善相同。故論又名均善論。夫二教旣殊途同歸，因而六度可與五教並行，信順無妨與慈悲齊立也。

雖然習俗均未能以慈悲存心，更罕能息心滅累以遷善。佛法徒申述幽冥之途，來生之化，以恐黔首。不知生死之事，出視聽之外，周孔疑而不辯，較爲得意。釋迦辯之，往往誣罔不實。

徒稱無量之壽，孰見期頤之叟。咨嗟金剛之固，安覩不朽之質。

而佛教敍地獄，使民懼其罪。敷天堂，則物歡其福。致天下之人，未見反躬克慾之行，而熱望來生之福利。是誠以貪欲教化百姓也。

且要天堂以就善，曷若服義而蹈道。懼地獄以勅身，孰與從理以端心。禮拜以求免罪，不由祇肅之意。施一以徼百倍，弗乘無悋之情。美泥洹之樂，生耽逸之慮。贊法身之妙，肇好奇之心。近

欲未弭，遠利又興。雖言菩薩無欲，羣生固已有欲矣。甫救交敝之氓，永開利競之俗。澄神反道，其可得乎。

利競之路既開，樸質之風日弛。

乃丹青眩媚綵之目，土木夸好壯之心。興靡廢之道，單九服之財。樹無用之事，割羣生之急。致營造之計，成私樹之權。務權化之業，結師黨之勢。苦節以要厲精之譽，護法以展陵競之情。悲夫，道其安寄乎。

夫佛以仁濟滅欲爲懷，而其法末流所及，適得其反。釋慧琳者，蓋深燭此末流之蔽，而不覺其言之激切也。

白黑論首辯佛家空無之義，止言及人生無常之虛幻，而未了本性空寂之深意。其言有曰，

今析豪空樹，無傷垂蔭之茂。離材虛室，不損輪奐之美。明無常增其渴蔭之情，陳苦僞篤其競辰之慮。此段文據弘明集宗炳與何承天書校正。

此蓋由琳未達佛學實相空虛之義，而妄以樹室相比。辭句雖麗，意旨全乖。由此言之，琳比丘者，究爲

長於製作之文士。而非妙測幽微之哲人。蓋自魏晉中華教化與佛學結合以來，重要之事，約有二端。一爲玄理之契合。一爲文字之表現。高僧如道安慧遠僧肇諸公，佛教玄談均已獨步。而文章優美，又足以副之。及至宋朝，頗有長於文學之僧人。慧觀探究老莊，文名藉甚。元嘉初三月上巳車駕臨曲水讌會，命朝士賦詩，觀詩先成，文旨清婉。高僧傳本傳。支曇諦善屬文翰，集有六卷。本傳。僧徹一賦一詠，輒落筆成章。本傳。釋慧休善屬文，辭采綺豔，徐湛之與之甚厚。世祖命之還俗。本姓湯，位至揚州從事史。宋書七十一。又鍾嶸詩品有慧休。隋志著錄，宋宛朐令湯惠休集三卷，梁四卷。凡此諸人，慧觀頗以玄理見稱。餘人則非於義學有殊奇之造詣。湯慧休僅爲文人。若慧琳者，實以才華致譽，而於玄致則未深入。夫清談之資，本在名理。而其末流則重在言語之風流蘊藉，文章之綺麗華貴，琳之品格，比之支許，又已卑矣。

琳原爲廬陵王義眞所知。曾與名士謝弘微交遊。宋書五十八弘微與琳共食事，在元嘉四年。義眞好文籍，與謝靈運顏延之及琳情好款密。嘗云，「得志之日，以靈運延之爲宰相。慧琳爲西豫州都督。」少帝景平二年，義眞廢，顏謝均被黜。琳或亦出都。疑東至虎丘。至元嘉十年前後，琳乃作白黑論。按弘明集載宗炳致何承天書，言及白黑論並稱承天爲何衡陽。何爲衡陽太守，係殷景仁爲僕射時。殷爲僕射，在元嘉九年。一時僧人謂其貶黜釋教，欲加擯斥，賴文帝見論賞之。見宋書九十七。又何承天致宗炳書云，冶城慧

琳道人作白黑論，乃爲衆僧所排擯，賴蒙值明主善救，得免波羅夷耳。高僧傳道淵傳謂琳被斥交州，皆未成事實。竟參權要，朝廷大事，皆與議焉。賓客輻湊，門車常有數十兩。四方贈賂相係，勢傾一時。（宋書九十七。）每侍見，升獨榻。顏延之甚疾之，謂三台之坐，豈可使刑餘居之，上變色。（據宋書顏延之傳。事當在元嘉十七年之後。）按琳作論成，何承天亦甚相激賞，以送宗少文。宗復書斥琳之妄，與何往復辯難。何並作達性論亦誹釋教。顏延之亦詳與之辯。（文均載弘明集中。）顏固信佛教，其斥慧琳爲「刑餘，」疑亦向不滿其言論故也。按何與宗顏之辯難，理論雖非一，而其首要問題，在神靈之不滅。宗與何書中有云：

吾故罄其愚思，制明佛論，以自獻所懷，始成，已令人書寫。

故宗作此論，亦在慧琳造白黑論之後。明佛論又名神不滅論，或亦針對琳比丘而作也。

形神因果之辯論 宗少文以爲世多誕佛，咸以爲我躬不閱，遑恤我後。謂精神不滅，人可成佛，其事渺茫，於周孔書典，又未明言。佛經之理，深可疑惑。不知中國君子，明於禮義，而闇於知心。周孔所述，於蠻觸之域，應求治之麤感，逸乎生表，則存而不論。故篤於始形，而略於終神。

今稱一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神者，蓋謂至無爲道，陰陽兩渾故曰一陰一陽也。白道

而降，使人精神常有於陰陽之表。非二儀所究，故曰陰陽不測耳。君平之說，一生二，謂神明是也。（見道藏本嚴君平道德經指歸卷八。）若此二句，皆以明無，則何以明精神乎。

是故精神之理，亦間見於中華書卷。蓋世之疑結，首在闇於形神之別。夫積土爲五嶽，積水爲四瀆。然五嶽四瀆之神靈，雖託巖流。然山崩水竭，而不與俱亡。是故神因資形而生。神與形合，緣會而有。但合不同滅，其理至明也。又羣生之神，其極雖齊。而隨緣遷流，成麤妙之識。因神之本體，原無二致。故曰妙萬物而爲言也。又因隨緣接麤，乃令愚聖悠分。故堯舜桀紂於識則有麤妙之別。若世人若稍滅其惡，漸修其善，則桀紂可令含堯舜之識矣。夫神之不滅，緣會之理，積習而聖，三者均至明之論也。

夫形神非一，故玄照者心與物絕。心物絕緣，則虛明獨運。故法身乃無身而有神。因此佛經謂諸法性空，如夢幻影響泡沫水月也。顏子知其如此，故處有若無，撫實若虛，不見有犯，而不校也。今觀顏子之屢空，則知有之實無矣。至若積習而聖，聖人者，雖或外贊儒玄之極，而內實稟無生之學。故老莊之書，建言大道，實明神本於無生，空衆性以照極。廣成之言曰，「至道之精，窈窈冥冥，」即首楞嚴三昧矣。自宗少文觀之，佛家之法身，與玄學之至道，原無差異。故曰，

凡稱無爲而無不爲者，與夫法身無形，普入一切者，豈不同致哉。

明佛論之末，又申報應之理曰，萬化各隨因緣。隨因緣卽不能越宿命。易曰乾道變化，各正性命。含生之類，上則諸佛，下則蜎飛蠕動，皆乾坤六子之所一也。蓋天道至公，賢否雖殊，貴賤雖異，其致報一也。然則肫魚雖賤，性命亦各正於乾道。故殺生於前，受報於後。因此而儒家弘仁，而釋氏以去殺爲衆戒之首也。

宗少文以含識之屬，同有性命。何承天之達性論，則以爲不然。其意謂天地非人不靈，三才同體，相須而成。故人能稟氣淸和，神明特達，安得與飛沈蠉蠕並爲衆生哉。至於生必有死，形斃神散。猶春榮秋落，四時代換。奚有於更受形哉，至若漁獵有時，庖廚不邇，於衆生取之有時，用之有道，則所以順天時，受人用，而明仁道也。報施之說，未之前聞。承天之所不信也。

達性論所言與明佛論之旨，針鋒相對。而顏延之與之辯言往復甚苦。然何不信殺生受報。其論之根據，在謂人體仁義，不能比性於畜類。顏則謂得生之理，皆是陰陽。品量雖不同，稟氣那得異。二君之爭點，蓋在人與萬物之差異也。而晉宋之間有羅含者，晉書九十二云，謝尙與爲方外之好。作更生論，則由萬物之有

限，以證成人神之不滅。其論首曰，

善哉向生之言曰，「天者何，萬物之總名。人者何，天中之一物。」（按現存郭氏莊子齊物論注，有曰「天也者萬物之總名也。」逍遙遊注，亦有此語。但天字下有地字。如羅氏所引出於向秀隱解此二篇注中。則可見向郭二人各有一莊子注。而子玄並未竊取子期之書也。）因此以談，今萬物有數，而天地無窮。然則無窮之變，未始出於萬物。萬物不更生，則天地有終矣。天地不為有終，則更生可知矣。

又雖羣生代謝，往復物化。然自然貫次，毫分不差。天地雖大，渾而不亂。故羣神變化而不失其舊體。孫安國與羅書駁其說，以為神明亦如形質，均可粉散，化為異物。君章答言萬物非謂不化，但化者各自得其所，而歷然不亂。然則物化終而復始，應是無窮而長更。孫君之言蓋昧於自然之數也。

按孫盛（字安國。）死於晉時，則孫羅之辯論，應在東晉之末葉。蓋自東晉以來，神形之爭議雜作。阮脩不信鬼。阮瞻素執無鬼論。（見晉書四十九。）庾闡作神不更受形論。（見祐錄，今佚。晉書九十二載其弔賈誼辭有曰：夫心非死灰，智必存形，形託神用，故能全生，云云。）而據高僧傳所載，謂東晉時，異學之徒，咸謂心神有形。但妙於萬物，紛紜交諍，互相摧壓。竺僧敷乃著神無形論，以有形便有數，有數則有盡。神既無盡，故知無形矣。敷之所言，亦頗與羅含之旨相似。蓋敷以形之有盡，而證神之無形。羅因萬物有數，而執神之不滅也。（遠公論不敬王者文中亦注重神不滅義，已見前章。）

宋初爭論繼起，宗少文作明佛論，與何承天辯白黑論。顏延之與何辯達性論。其主要爭點，均爲神不滅。而范曄常謂死者神滅，欲著無鬼論。（宋書六十九。）有任城彭丞（亦作任彭城丞，此從麗本。）著無三世論。僧含作神不滅論以抗之。（僧傳。）而弘明集又載鄭鮮之之神不滅論，言亦詳盡，但無新義。鮮之，字道子，卒於元嘉三年。以上所陳，蓋均不出於元嘉之世。其時士大夫對於此之談論，可謂大觀。而自晉干寶作搜神記，世稱爲鬼之董狐。（劉惔語，見晉書八十二。）此後陶淵明有搜神錄。（高僧傳序言及。）宋臨川王義慶有宣驗記及幽明錄。太原王延秀有感應傳。（延秀見宋書六十六何尚之傳。又據禮志，泰始中爲祠部郎。）均摭採世俗之傳說，勒成專書。（晉宋間此項書當不止此數，茲不詳考。）則其時鬼神故事，固亦盛行於民間也。

此上諸書，不獨紀天神人鬼之異迹，且亦載因果之徵驗。夫報應之說，佛家之根本義。此亦爲晉宋間爭論之一。慧遠載安公周續之之辯難，往復多番。宋初何承天作文質劉少府，謂因果之說，僅爲權教，勸人爲善，並非實有。（何文並劉答書均見廣弘明集。）卞湛作報應論，與范伯倫問答。（祐錄陸澄目錄。）袁粲作遠顏論，示慧通，往反詰難。（見僧傳。）僧含作業報論。（見僧傳。又曇諶有窮通論，或亦論因果。）而法愍因謝晦壞寺後遇禍，作顯驗論。（僧傳。）此皆在宋初也。弘明集載有譙王論孔釋書，亦係言因果之理，不見於周孔典謨，希其門下作文酬答。張新安

因有覆書。據嚴鐵樵全宋文所考，謂譙王即南郡義宣，新安郎張鏡，是此事亦在宋代也。

世族與佛教　張鏡出自江南望族，當宋齊二代，張氏人才輩出，爲文學玄談之淵藪。晉侍中尚書吳國內史敞，有子知名者三人，曰裕，曰禕，曰邵。裕在元嘉元年，任益州刺史，曾請長樂寺道誾爲戒師。（僧傳。）裕字茂度，謚恭子。（僧傳謂吳郡張茂度請僧詮還吳講說，不知即茂度否。）有子五人，演鏡永辯岱。時稱張氏五龍。鏡位至新安太守。顏延之聽其言談淸玄，深爲心服。（南史三十一。）其答譙王論孔釋書，有「放華猶昏，文宣未旭」之句。可見其於佛法服膺之至。永亦名士，多才，常於京師婁湖苑立閑心寺，請道營居之。於梵敏則承風欣悅，於玄運則升堂問道。（俱見僧傳。）亦嘗請曇斌講。（僧傳法安傳。）辯嘗爲吏部郎，僧旻爲沙彌時，辯曾稱異之。（續僧傳僧旻傳。）法苑珠林載有釋僧旻贊，（卷一百十五。）高僧傳載有曇鑒讚，均出辯之手。岱亦曾咨稟釋僧隱之戒法。（見僧傳，岱時在江陵。但南史本傳未載。）張演之子緒，少知名。叔鏡比之樂廣，袁粲謂其有正始遺風。然緒與顏延之俱欽崇僧人慧亮曇斌，每歎「淸言妙緒，將絕復興」。（僧傳。）齊建元元年駕幸莊嚴寺，緒亦在焉。（上均見南史，齊書，本傳。）僧旻幼時，緒亦奇其爲人。而其子充爲吳郡太守時，亦表請旻至郡。（續傳。）永之子稷，出爲青冀二州刺史，閑閤讀佛經，致禁防寬弛。（南史梁書本傳。永之孫率嘗與僧道超交往，見續僧傳。）又張邵字茂宗，曾爲僧業在姑蘇造閑

居寺。（僧傳。）其子敷好玄言，少時與宗少文談論。少文每欲屈，握麈尾歎曰，吾道東矣。（本傳。）敷及從弟暢，常與僧詮交遊。詮死爲作誄。當其父邵鎮襄陽，敷往從之。（據南史邵傳在元嘉七年。）往聽道溫講經，歸白父曰，「義解足以析微。」邵因躬往謁，方挹其神俊。（僧傳。）又張禕之子暢，擅文學，善談論，音韻詳雅，風儀華潤。曾爲若耶山敬法師作誄。（廣弘明集。）重僧篇之爲人。而荊州釋僧慧辯辭如流，與名士宗炳劉虬善。暢至西土，造而請交焉。（俱見僧傳。）暢弟悅，亦有善稱，並與僧人道汪善。（僧傳。）暢子淹，爲東陽太守，逼郡吏燒臂照佛，民有辠，使禮佛，動至數千拜。（宋書暢傳。）而淹之弟融，特爲有名。弱冠道士陸修靜贈以白鷺羽麈尾扇。與從兄弟充卷稷俱知名，時目爲四張。（南史三十一。）張氏自敷以來，並以理音辭修儀範爲事。至融風止詭越，見者驚異。其玄義無師法，而神解過人。高談鮮能抗拒。病卒，道令使人捉麈尾，登屋復魂。言嘗左手執孝經老子，右手執小品法華。（齊書南史本傳。）常與僧人交遊。（僧傳有玄運僧遠慧基法安曇斐，續僧傳有法寵及僧旻。）弘明集載其所作門律，有曰，「吾門世恭佛。」蓋自晉末以來，吳國張氏，累世貴顯，而鏡緒敷暢融並以玄談擅名，奉佛著稱。南朝佛教於士大夫階級之勢力，以及其與玄學關係之密切，即此亦可知矣。

廬江何氏，自晉司空充，宋司空尚之，世奉佛法，並建立塔寺。（語出梁書何敬容傳。）何充素媚佛。（語出世說。）其兄

女爲晉穆帝皇后，亦建有寺，名何皇后寺。尙之尤奉法素謹。（詳見宋書宣粲傳。）其對宋文帝贊揚佛教，前已言及。尙之之孫點，容貌方雅，博通華書，善談論，與兄求隱於吳郡虎丘山。門世奉佛，嘗招勝侶及名德桑門淸言賦詠，優遊自得。齊竟陵王子良極爲傾慕。點在法輪寺，子良就見之。點葛巾登席，子良欣悅無已。遺以嵇叔夜酒盃，徐景山酒鎗。（見南史三十一。）法輪寺蓋其祖尙之所造，故點常住焉。（僧傳志道傳，謂尙之請其居所造法輪寺。南史何點傳言崔慧景好佛義。永元中反叛，邀點與談論。齊書慧景傳，謂其反叛時，頓兵法輪寺，對客高談。則崔何之談，亦在法輪寺也。）點於僧遠投身接足，諮其戒範。在宋大明中徵君何默招僧大集，請僧印爲法匠。（均見僧傳。傳中點亦作默，誤。又于法開傳，晉亦有何默，廬江人。）又嘗自在吳中石佛寺建講。

點弟胤，嘗入鍾山定林寺，聽內典，其業皆通。嘗隱居會稽若邪山雲門寺。在吳居虎丘山西寺，（南史三十。）講經論學。曾因周顒之勸告而斷血食。著作中有注百法論，（法字疑衍。）十二門論各一卷。（見南史三十本傳。傳中並記其得智藏法師大莊嚴經事。僧傳智藏傳亦載之，但稍不同。）死時以田疇館宇，悉奉衆僧。（見何敬容傳。）僧傳謂其與法安曇斐爲友。又爲慧基僧旻立碑。（均見僧傳。）又何尙之從孫敬容，捨宅東爲伽藍。趨權者因助財造構，敬容並不拒，故寺堂宇頗爲宏麗。時輕薄者因呼爲衆造寺。敬容重治道，頗詆淸談玄虛之風，與其從兄點胤善談名理者蓋異，其趣也。

吳郡陸氏，亦爲望族。宋有陸澄，少好學，博覽無所不知，宋明帝曾勅其撰法論，搜集漢末以來，關於佛教著作，共成百又三卷，分十六帙。（祐錄十二。）澄與陸慧曉，契重釋僧若，深相待接。（見續傳。）慧曉亦吳人，晉太尉阮玄孫，數世爲侍中。時人方之金張二族。廬郡何點，吳郡張融，陳郡謝朏，瑯琊王融，並相推重。而同郡張緒推許爲江東裴樂。凡此諸人，並系出世族，雅重清談，又均與釋子有交涉。則其時所欣賞之佛教性質可知矣。慧曉之子倕亦甚知名，擅文辭，曾爲書與兄任，答梁武帝問神滅義，（見弘明集。）並和昭明太子鍾山解講，（廣弘明集。）爲慧初禪師製墓碑。（續傳慧勝傳。）於僧旻深爲崇敬。爲太子中庶時，儐從到房，旻稱疾不見。倕欣然曰：「此誠弟子之所望也。」人皆推倕之愛名德也。（續傳。）由此可見倕於佛徒，固不只文字上因緣也。吳人又有陸杲，素信佛法，持戒甚精。釋法通隱息鍾阜，杲與陳郡謝舉，尋陽張孝秀並策步山門，稟其戒法。（見僧傳。）著沙門傳三十卷。（慧皎高僧傳序曾述及。）與弟煦均曾奉答梁武帝神滅勅。（弘明集。）子罩則於簡文在雍州撰法寶聯璧時曾參與其役者數歲。（上引除注明者外。均見南史四十八。）

汝南周氏，宋初以貴戚顯。周朗於明帝時上書中曾極言佛教之流弊。（見宋書本傳。）其族孫顒，乃晉周顗之裔。初隨益州刺史蕭慧開入蜀。時有沙門法紹，本巴西人，顒隨惠開還都，招紹同下，後居於山茨

精舍，顒所造也。南齊書本傳、僧傳法度傳。 宋明帝頗好言理，以顒有辭義，引入殿內，親近宿直。帝所爲慘毒之事，顒不敢顯諫，輒誦經中因緣罪福事，帝亦爲之小止。見本傳。 顒於帝前不談名理而說罪福，僧傳謂乃從僧瑾之勸告也。僧瑾傳曰，及明帝末年，頗多忌諱，故涅槃滅度之翻，於此暫息。凡諸死亡凶禍衰白，等語，皆不得以對。因之犯忤而致戮者，十有七人。瑾每以匡諫，恩禮遂薄。時汝南周顒，入侍帷幄。瑾嘗謂顒曰，陛下比日所行，殊非人君舉動。俗事諷諫，無所復益，妙理深談，彌爲踈緩。唯三世苦報，最切近情。檀越儻因機候，正當陳此而已。帝後風疾，數加針灸，痛惱無聊，輒召顒及殷洪等說鬼神雜事以散胸懷。顒乃習讀法句賢愚二經，每見談說，輒爲言先。帝往往驚曰，報應真當如此，亦寧可不畏。因此犯忤之徒，慶被全宥。蓋瑾之所因，爲得人也。 元徽初，出爲剡令。請慧基法師講說。顒素有學功，特深佛理。及見基訪覈，日有新異。僧傳基傳。 而剡人釋慧斐，本基弟子，綜達方等深經，兼覽老莊儒墨，顒及子捨並結知音之狎。斐傳。 時沙門慧約，亦在剡，顒側席加禮。續傳約傳。 齊初爲山陰令，後還都，受文惠太子之知遇。竟陵王總校玄釋，定其虛實，於法雲寺建暨義齋，以法護爲標領，顒與阮韜阮晦並虛心禮待。續傳護傳。 法寵法雲均齊梁僧人之望，顒並與交。均見續傳。 齊釋慧隆善於清論，顒目之曰，「顒公蕭散森疏，若霜下之松竹。」僧傳隆傳。 又爲慧約在鍾山雷次宗舊館造草堂寺，亦號山茨。按弘明集顒難張長史門論自稱「周剡山茨歸書少子。」按周爲剡令，少子乃張融之字，周作書時，即在草堂寺也。 屈知寺任。寺蕭條物外，約有終焉之托。顒歎曰，「山茨約至，清虛滿至。」續傳約傳。 顒日常蔬食，雖有妻子，而獨居山舍。時何胤亦精信佛法，無妻妾。文惠太子問顒，卿

精進何如脩。顥曰，「三塗八難，共所未免。然各有其累。」太子曰，「所累伊何。」對曰：「周妻何肉。」（見本傳。）蓋其題目人物，言辭應變，均清談者之風度。顥重般若三論，菲薄成實，著三宗論，事詳下第十八章中。顒子捨亦占對辯捷。捨之從子弘正，與弘正之弟子張譏，並爲梁陳二代之玄學清談家，亦俟於後詳之。

南朝世族，首推王謝。晉司徒王導，獎進僧徒，於江東佛法之興隆，頗有關係。子六人，悅、恬、洽、協、劭、薈。薈信佛。洽最知名，常與僧人交遊。洽之子珣珉亦均學兼玄釋。劭之子謐，爲司徒，曾致書羅什問教義，與遠公爲友。而羲之獻之等司徒導之從弟，廙之後也。其信仰修持，遵天師道。然其談玄理，亦與僧人交遊。諸人與佛教有關之事蹟，已散見於前。及至宋初，司徒王弘，乃珣之子，導之曾孫也。常與謝靈運辯頓漸義，並以書示竺道生。（廣弘明集辯宗論。）與范泰閒僧苞論議，歎其才思。（僧傳。）其從弟練於五分律譯出時爲檀越。佛馱什執梵，智勝爲譯，道生慧嚴參正。（僧傳。）弘之從子王微，好學善屬文，解音律，知術數，稱賞道生，比之郭林宗，爲之立傳。（僧傳竺道生傳。）弘之子僧達，幼時亦頗與沙門周旋，慧觀數賞其文義。（宋書本傳。）曾延僧遠居衆造寺。弘之從弟華，幼時遇難，隨沙門釋曇冰得免。（宋書南史本傳。）華之從父弟琨，曾請曇

機居會稽嘉祥寺至有名，華琨之祖薈所立也。僧傳又有王裕爲僧詮立碑，當卽南齊書王秀之祖父，亦瑯瑯臨沂人。高僧傳末載王曼穎書有曰王秀但稱高座，似亦同爲一人。而劭之曾孫景文，名彧。美風姿，好言理，少與陳郡謝莊齊名。本傳。僧傳道慧傳曰，時王彧原作或，當係彧誤。辯三相義，大聚學僧。慧時年十七，便發問數番，言語玄微，詮牒有次。而釋法瑗傳，謂瑗時談孝經喪服。刺史王景文往候，正值講喪服，問論數番，稱善而退。則景文誠亦善談者也。景文從子奐及奐子肅，亦均與僧人交遊。僧傳法獻志道傳。奐於釋氏，實自專至。見南齊書四九。與奐同在南齊時之王元長，融則弘之曾孫，能文藻，富才辯，與釋法雲爲莫逆之交。續傳，作有法樂辭十二章，載於廣弘明集中。集中又有栖玄寺聽講畢遊邸園應司徒教詩。又宋司徒弘之弟曇首有子僧綽僧虔。僧綽之子儉在齊爲名宰相。僧傳言其待法瑗若師，爲僧遠製碑文，曾延僧宗講涅槃經。僧旻扣問聯環，言皆摧敵，儉以之比竺道生。又曾請慧約講法華大品。南齊書周顒傳謂會王儉講孝經未畢，擧曇濟自代。但廣弘明集載阮孝緒七錄序，謂王儉撰七志，仙釋載於篇而不在志限。又謂王先道而後佛，蓋所宗有不同也。據此則儉專信者道，於佛則或僅賞其玄致。於延僧人所講之經爲涅槃法華大品，可以知矣。又續僧傳僧若傳曰，瑯琊王斌，守吳，每延法集。還都謂知己曰，「在郡賴得若公言謔，大忘衰老，見其比歲放生爲業，仁逮蟲魚，講說雖疏，津梁不

絕，何必滅跡巖岫，方謂爲道，但出處不失其機，彌覺其德高也。」（此或即南史陸厥傳著四聲論之王斌。）僧虔之子慈，志，揖，（亦作楫。）彬，寂等俱官於齊梁時。（志，揖，彬及慈之子泰，志之子緝，揖之子筠，以及瑩，暕，琳等，均晉司徒謐後裔。皆有書奉答梁武帝問神滅論勅，載弘明集中。）續僧傳慧開傳，謂王慈昆季並與開爲友。揖之子筠最爲有名，能文章，沈約歎爲不及。奉勅爲釋寶誌作碑文，文辭麗逸。藝文類聚載其開善寺碑，草堂寺約法師碑。廣弘明集載其與長沙王別書云，「尋法城之遊，逗祇園之聚，翹心讚歎，無以譬說。」（此蓋謂長沙王法事之盛。）與東陽盛法師書云，「弟子恨此樊籠，迫茲纓紱，無由問道，撫躬如失。」與雲僧正書曰，「弟子宿值善因，早蒙親眷，外書所謂冥契神交，內典則爲善友知識，來歲夏中，欲請講說，」云云。（續傳謂法雲墓誌爲筠所作。）今日讀所作文辭，其向道殷勤，至爲眞摯。及至陳代，僕射王克，中書王固，均瑯琊王景文之裔。續僧傳謂其於釋智脫並申北面。按王氏自司徒導以來，奉佛教，世世不絕。王筠爲梁武帝勅答神滅論致書法雲有曰，「弟子世奉法言，家傳道訓。」蓋非虛言也。（瑯琊王興之後則有藐之曾孫出家名道敬。見僧傳。又釋法開之友人有王峻，亦興之後，見續傳。）

陳郡謝氏之名人，與佛教常生因緣。晉時謝鯤及其從子安石萬石三公並其孫玄有關於佛教之事，已散見於前。玄之孫靈運，事下詳。靈運之孫超宗，與慧休道人來往。（南齊書本傳。）爲釋道慧作碑銘。（續傳。）

曾孫茂卿嘗參與開善藏師之捨身大懺。（續傳）。萬之曾孫弘徽，與慧琳爲友。（宋書本傳）。其子莊，雅重梵敏。（僧傳）。莊子瀹，稱許慧超。（續傳）。瀹子覽，延僧旻講經。（續傳）。覽弟舉，敬事法通，爲之製墓碑。（僧傳）。謝氏世居烏衣巷。舉湛深佛理，宅內山齋泉石甚美，梁時遂捨以爲寺，故名爲山齋寺。而建康城外之永豐寺，則宋元嘉四年謝方明所建也。（上見南朝佛寺志）。謝氏之最有名者，爲靈運。康樂之生平，實與南朝佛法有甚深之關係，因詳述之。

謝靈運　康樂一生常與佛徒發生因緣。曾見慧遠於匡廬，與曇隆遊嶀嵊，與慧琳法流等交善。著辨宗論，申道生頓悟之義。又嘗注金剛般若。（文選注引之。又見廣弘明集金剛經集注序）。與慧嚴慧觀等修改大本涅槃。近日黃晦聞先生論康樂之詩，謂其能融合儒佛老，可見其濡染之深。茲考其事蹟之特與佛教有關者爲年表如下。（關於再治涅槃作辨宗論年歲之考證，見下第十六章中）。

晉孝武帝太元十年生。

晉安帝義熙元年三月，瑯琊王（後爲恭帝）。受命爲大司馬，以康樂爲參軍。同年五月，劉毅爲豫州刺史，鎮姑孰，愛才好士，當世名流莫不輻湊。康樂當亦經延致。（毅與其叔祖謝混交結）。

義熙七年四月，劉毅兼江州刺史，命其親將趙恢領千兵守尋陽。康樂或於此時亦到尋陽，並入山見遠公。

義熙八年四月，詔以劉毅爲荊州刺史。毅割豫州文武，江州兵力萬餘人自隨。九月至江陵。康樂如未於七年到尋陽，此次當隨毅道出江州。毅在此調度軍兵，當稍逗留。康樂因得遊山見遠公。高僧傳慧遠傳曰，陳郡謝靈運負才傲俗，少所推崇，及一相見，肅然心服云云。事當在此時。按遠公於元興元年立誓往生，在謝到江州前十一年。世傳遠公不許謝入蓮社，恐無此事。又據謝之佛影銘序，謂遠公令僧人道秉遠宣意旨，令謝作銘。（此時謝在京。）則遠公非十分鄙夷康樂者。義熙十三年遠公卒，謝爲作誄，載廣弘明集中。又東林寺立遠法師碑，其銘謂出康樂手筆，序則張野作，載佛祖統紀中。（參看陳舜俞廬山記。）

同年十月，劉裕率師至江陵，討毅破之，毅死。十一月，裕至江陵，毅府參軍申永勸裕貫敍門次，顯擢才能。裕從之，因辟名士。康樂爲太尉參軍。

九年二月，裕東下，係衆程而進。康樂或隨行。當其道出江州，自不能見慧遠，即見亦不久。

十年，康樂在京。先是慧遠於廬山立臺圖佛影，令其弟子道秉遠來命作銘。是年或九年之末，謝作銘並序成。法顯曾親禮佛影於九年秋冬達建業，康樂得與晤談，故序中言及。

宋武帝永初元年，范泰建祇洹寺，立佛像，致書康樂，請爲作讚。謝作三首，其從弟惠連亦作一首。

永初三年七月，康樂出守永嘉郡，遍遊名山水，同行有諸道人。謝於在郡時作辨宗論。

少帝景平元年秋，康樂稱疾去職。後移居會稽。先是有曇隆道人者，初居匡山石門香爐峯六年不下嶺。後在上虞徐山。迨康樂謝病東山，時來從遊，問涉嶀嵊，共二年。道人逝世，謝爲作誄文。有曰「緬念生平同幽共深，相率經始，偕是登臨。開石通澗，剔柯疏林。遠眺重疊，近矚嶇嶔。事寡地閑，尋微探賾。何句不研，奚疑弗析。帙舒軸卷，藏拔紙襞。問來答往，俾日餘夕。」此中「開石通澗」一等句，頗可證宋書謝伐木開徑之事爲不虛，而觀其謂「問來答往，」證以謝遊永嘉作辨宗論之往復問答，可見謝與僧人交好非徒事閑遊也。又據康樂山居賦自注，稱有曇隆（原本作降。）法流二法師，辭恩愛，入山絕緣，魚肉不入口，糞掃必在體。（此並頭陀行。）

謝遇之東山石門瀑布，相與以西方爲期，並恨相見之晚。（按高僧傳僧鏡傳有道流，或卽此法流。）

文帝元嘉三年，徵謝爲祕書監。

元嘉五年，康樂假東歸，後免官。

元嘉三年至五年，約在此年中，范泰致書生觀二法師，言及當時義學僧之信泥洹。時道生居青園寺。

元嘉五年至六年，約在此年中，道生被擯，出居虎丘。

元嘉七年，道生徙居匡廬。（此據祐錄。）會稽太守孟顗表陳謝有異志。康樂馳詣闕，上表自陳。表中言居東已三年。文帝不罪之。是時涅槃大經至建業，慧嚴慧觀與康樂改治之。（詳下第十六章。）按唐元康肇論疏上云，「謝靈運文章秀發，超邁古今。如涅槃元來質樸，本言「手把腳蹈，得到彼岸，」謝公改云「運手動足，截流而度。」」又僧傳慧叡傳云「陳郡謝靈運篤好佛理，殊俗之音，多所達解。乃諮叡以經中諸字并衆音異旨，於是著十四音訓敍，條例梵漢，昭然可了，使文字有據焉。」康樂長於著作，兼解方音，故參與修治。謝抵京後，文帝以爲臨川內史。

康樂之郡，道遊匡廬。後得罪徙廣州。

元嘉十年，康樂被殺於廣州，年四十九。

元嘉十一年冬十月庚子，竺道生卒於廬山。

康樂一代名士，文章之美，江左莫逮。（沈約宋書本傳語。）雖性情褊激，常與世齟齬。然因其文才及家世，為時所重。故涅槃之學，頓悟之說，雖非因其提倡，乃能風行後世。但在當時，謝氏為佛旨揄揚，必有頗大之影響。夫康樂著辨宗論申頓悟，而江南各地皆有論列。（詳下第十六章。）亦可見其於佛法之光大，固有力也。惟康樂究乏剛健之人格，於名利富貴不能脫然無慮。故雖身在山林，心向魏闕。心懷晉朝，而身仕宋帝。其於佛教亦只得其皮毛，以之為談名理之資料。雖言得道應需慧業，而未能有深厚之修養。其結果身敗而學未成。中國文人之積習，可引為鑒戒者也。

顏延之與靈運以詞章齊名，頗習佛理。著有通佛影跡，通佛頂齒爪，通佛衣鉢，通佛二疊不燃，妄書禪慧宣諸弘信，與何彥德論感果生滅，與何承天辯達性論，廣何彥德斷家養論，並與何書，又著有離識觀，與論檢。（附答或人問，以上均見陸澄法論目錄。）高僧傳慧嚴傳有曰，

時顏延之著離識觀及論檢。帝命嚴辯其異同，往復終日。帝笑曰，公等今日無愧支許。

按宋書延年本傳謂其於武帝前問周續之三義。續之雅仗辭辯，延之每折以簡要。既連挫續之，還自敷釋，言約理暢，莫不稱善。又高僧傳慧亮傳曰，

顏延之張緒眷德留連。每歎曰，安汰吐珠玉於前。斌（曇斌）亮（慧亮）振金聲於後。清言妙緒，將絕復興。

由此言之，當時名士之所以樂與僧人交遊，社會之所以弘獎佛法，蓋均在玄理清言。（延年所稱許之慧亮，著有玄通論。）與支許安汰之世無以異也。

朝廷與佛教　宋文帝頗崇文治，觀其聽顏延年慧觀議論，而迴想支許遺風。又於竺道生逝後，延請法瑤道猷等辯頓漸義。則其於玄談佛理，亦所欣尚。但南朝諸帝除宋文及梁武父子外，均不善教理。對於弘法，不過一方以功德求福田。一方於僧徒冒濫，則加以裁制。茲撮南朝對於釋教之大事，分十項略陳之。至若齊時執政之蕭子良，及梁武父子，則因其特別重要，當於後另詳之。

一曰八關齋。此謂齋日奉行八戒。南朝所行大概係根據支謙所譯之齋經。如晉郄超奉法要所述，約與支譯同。蓋卽五戒加三。一爲不著華香脂粉，不爲歌舞倡樂。一爲不臥好床，捐除睡臥，思念經

道。

一爲過中不食。（有時以華紛與歌舞分爲二。而以過中不食爲主，以八事輔之。）齋時最重要之事，首爲蔬食。宋書八十九云，

孝建元年，世祖率羣臣並於中興寺八關齋。中食竟，愍孫（即袁粲。）別與黃門郎張淹更進魚肉食。尙書令何尙之奉法素謹，密以白世祖。世祖使御史王謙之糾奏，並免官。

次爲過中不食。知毗婆沙論云，「夫齋者以過中不食爲體。」僧傳竺道生傳云，

後太祖設會，帝親同衆御於地筵，下食良久，衆咸疑日晚。帝曰，「始可中耳。」生曰：「白日麗天，天言始中，何得非中。」遂取鉢便食。於是一衆從之，莫不歎其樞機得衷。

南朝所以奉行八關齋者，例爲興善。故郗超奉法要曰，

齋者普爲先亡，（設齋意亦在追薦亡人。據南史本紀孝武帝孝建元年於中興寺八關齋，係在文帝諱日。）現在知識親屬，並及一切衆生，皆當因此至誠，各相感發，心旣感發，則終免罪苦。是忠孝之士，務加勉勵，良以兼拯之功，非徒在己，故也。

廣弘明集載沈約述僧中食論云，

人所以不得道者，由於心神昏惑。心神所以昏惑，由於外物擾之。擾之大者，其事有三。一則勢

利榮名，二則妖妍靡曼，三則甘旨肥濃。（中略）禁此三事，宜有其端。何則，食之於人，不可頓息。其於情性，所累莫甚。故推此晚食，併置中前。自中之後，淸虛無事。因此無事，念慮得循。在始未專，在久自習。於是束以八支，紆以禁戒。靡曼之欲，無由得前。榮名衆累，稍隨事遣。故云往古諸佛過中不餐。此蓋是遣累之筌蹄，適道之捷徑。而或咸謂止於不食，此乃迷於向方，不知厥路者也。

南北朝以五戒相當於仁義禮智信，（見顏氏家訓。）奉行五戒，則可化民成俗。故弘明集載何尙之答宋文帝語有曰，

百家之鄉，十人持五戒，則十人淳謹。百人修十善，則百人和睦。傳此風教遍於守內，則仁人百萬矣。夫能行一善，則去一惡。去一惡，則息一刑。一刑息於家，則百刑息於國。則陛下言坐致太平是也。

當時朝廷所以常行八關齋者，要皆欲止惡修善，以致太平也。

二曰建寺塔。晉簡文帝即位造波提寺。（建康實錄。）其後宋齊梁陳四代常有帝王造寺。宋文帝（造天竺寺，報

恩寺。孝武帝造藥王寺，新安寺。明帝湘東寺；興皇寺。齊高帝建元寺。武帝齊安寺，禪靈寺，集善寺。梁武帝簡文帝下詳。陳後主大皇寺。各有建造。梁武所建最多，亦最壯麗。此外則有宋明帝之湘宮寺。南史虞愿傳曰，

帝以故宅起湘宮寺。明帝為湘東王時所居宅第。備極奢麗。以孝武莊嚴寺刹七層，大莊嚴寺，孝武時路太后造。欲起十層浮圖而不能。乃各立五層。新安太守巢尚之入見。帝問曰：「卿至湘宮寺未。此是我大功德。」愿侍側曰：「此皆百姓賣兒貼婦錢所為，罪高浮圖，何功德之有。」帝大怒。

又南史天竺國傳云，

孝武寵姬殷貴妃薨，為之立寺。貴妃子子鸞封新安王。故以新安為寺號。前廢帝殺子鸞，乃毀廢新安寺及天寶中興諸寺，驅斥僧徒。明帝踐祚，勅令修復。

而張融傳云，

宋孝武起新安寺，僚佐多賵錢帛。融獨賵百錢。帝不悅。

據此則立寺所以造功德，或為亡人造福。且有臣僚賵錢之舉也。參看南朝佛寺志。

三曰造像。南朝帝王所造寺數當甚多。但當時記載亡佚，後世追述又多附會，自甚難考。至帝王

造像，更不易詳。茲僅就僧祐法苑雜緣原始集目錄（出三藏記十二。）摘錄其有關者於下：

宋孝武皇帝造無量壽金像記，

宋明皇帝造丈四金像記，（在永明七年，沈約製文，載廣弘明集。）

宋明帝齊文皇文宣造行像八部鬼神記，（文皇卽文惠太子。）

齊武皇帝造釋迦瑞像記，

皇帝造純銀像記。（皇帝，梁武帝也。）

佛像亦有用玉造者。（如雜緣目錄有宋明帝陳太妃造白玉像記。文見於廣弘明集，出沈約手，在永明四年。）又南齊書云，永明七年越州獻白珠，自然作思維佛像，帝爲之起禪靈寺。（祥瑞志。）並傾金寶施焉。（語出蕭子良傳。）逮東昏侯淫侈，剔此寺寶珥，莊嚴寺玉九子鈴，及外國佛寺面光相，以作潘妃殿飾。（南史。）可見南朝寺像之奢侈矣。（東昏所爲，當亦因其信道教。）按北朝造像，類用石質。南朝帝王鑿石造像，似無所聞。卽民間亦不多。卽此亦可見風土之殊異也。佛教功德建立寺像而外，尙有鑄鐘，造磬，造經藏，藥藏，爲舍利作金藏等，茲均不詳考也。

四曰法會。南朝帝王之信佛者，多於佛寺設齋，又嘗於宮殿設四部無遮大會，或無礙法善會。會

中帝或親行講經說法，大赦天下，並且爲之改元。又常行懺悔，如梁武帝爲簡文帝多疾，作涅槃懺。（簡文有謝啓，載廣弘明集。）梁武又常行大般若懺，金剛般若懺。陳宣帝行勝天王般若懺。文帝作法華懺，金光明懺，大通方廣懺，虛空藏菩薩懺，方等陀羅尼懺，藥師齋懺，婆羅大齋懺。（俱有文，載廣弘明集。）懺法各有所禮之佛，而於其所依之經，頂戴受持。懺常在大會中行之。如陳文帝於無礙大會中，設婆羅大齋。（見廣弘明集所載懺文。）而所設齋會中文筆，類出諸名手。如齊竟陵王所造之經唄新聲、及王僧孺之唱導文是也。（唱導文者，乃在唱導說六時，禮佛發願懺悔之文。續僧傳法願寶嚴傳，均言及僧禮導文。）又或設會爲皇帝授戒。（如南史天監十八年，武帝受戒。）

五曰捨身。法會中禮佛施僧，以求福田。施僧而設有所謂千僧會百僧齋。（廣弘明集沈約南齊皇太子禮拜願疏，又千僧會願文，均可參看。）而南朝君臣所行之捨身，則最爲有名。所謂捨身者，如廣弘明集載沈約捨身願疏曰，

兼捨身資服用，百有十七種，微自損撤，以奉現前衆僧。

又南齊文惠太子解講疏云，

敬捨寶軀，爰及輿冕，自纓以降，凡九十九物。

又南齊南郡王捨身疏云，

敬捨肌膚之外，凡百十八種。

又續高僧傳智藏傳曰，

天監末年春，捨身大懺，招集道俗。幷自講金剛般若以爲拯悔。唯留衣鉢，餘者傾盡，一無遺餘。

是則捨身施佛，謂捨身資服用，其多少不同。但廣弘明集載陳文帝無礙會捨身懺文云，

奉爲七廟聖靈，奉爲皇太后聖御，奉爲天龍鬼神幽冥空有三界四生五道六趣，若色若想，若怨若親，若非怨親，遍虛空滿法界，窮過去盡未來，無量名識，一切種類，平等大捨，弟子自身，及乘輿法服，五服鑾路，六冕龍章，玉几玄裘，金輪紺馬，珠交瓔珞，寶飾莊嚴，給用之所資待，平生之所玩好，竝而檀那，咸施三寶。

據此則捨身者，於捨資財之外，幷捨自身。（前引文惠太子疏亦言敬捨寶軀。）所謂捨自身者，乃自願入寺執役。故北山錄異學篇言及梁武帝，有注云，

三度捨身入寺，與衆爲奴。

而南史武帝本紀云，中大通元年，帝幸同泰寺，設四部無遮大會。「上釋御服，披法衣，行清淨大捨。以

便省為房，素牀瓦器，乘小車，私人執役。」（參看同書太清元年所載。）所謂捨身，即帝王躬自為僧衆執役。（南齊書謂竟陵王與衆僧，於賦食行水，或躬行其事。）但國不可以無君，故羣臣必以錢奉贖。南史言梁武帝捨身後，羣臣以一億萬錢奉贖皇帝菩薩大捨，僧衆默許。百辟詣寺東門，奉表請還臨宸御極，三請乃許。廣弘明集載陳江總所作羣臣請陳武帝懺文，言因皇帝捨身，羣臣死請於衆僧前。文有曰，

天下何依，羣臣莫奉。宗廟社堂，有廢彝則。弟子不勝狼狽之功，謹捨如干錢，如干物，仰賑三寶大衆，奉贖皇帝及諸王所捨，悉還本位。

按帝王捨身後，又由羣臣奉贖，事頗可怪。但據法顯傳，謂竭叉國王作五年大會，供養都畢。王乃以種種財寶，沙門所須之物，共諸羣臣，發願布施。

布施僧已，還從僧贖。

可知捨身還贖，事源西方。此乃開大會時之通則，而非中國帝王之所創。中華法事威儀，應大都有所本。不出經傳，必得之西來僧之口說。惜今日已不能一一溯其本源也。

六曰沙門致敬王者。沙門向例不跪拜王者，與中國禮俗不合。因而東晉以來，常有令致敬之事。

成帝時，庾冰始創議，令沙門致敬。後桓玄又述其義。並不果行。宋孝武帝大明六年九月，使有司奏議令僧拜王者。有司答宜致敬。其文有曰，（高僧傳慧遠傳。）

夫佛法以謙儉自牧，惠虔爲道。不輕比丘，遭人必拜。目連桑門，遇長則禮。寧有屈膝四輩，而間禮二親，稽顙耆臘，而直骸萬乘者哉。故咸康創議，元興載述，而事屈偏黨，道挫餘分。今鴻源遙洗，羣流仰鏡，九仙盡寶，百神從職。而畿輦之內，含弗臣之氓。階席之間，延抗禮之客。懼非所以澄一風範，詳示景則者也。臣等參議，以爲沙門接見皆當盡虔禮敬之容。依其本俗，則朝徽有序，乘方兼遠矣。

廣弘明集謂當時此制既行，「剞斮之虐，鞭顏皴面而斬之人，不勝其酷也。」則奉行詔令之嚴可知。然景和之中，此制又寢。（語見僧傳，參看宋書天竺傳。）

至齊武帝，又有令沙門於帝前稱名，不得稱貧道事。高僧傳法獻傳云，

時暢（玄暢。）與獻二僧皆少習律檢，不競當世。與武帝共語，每稱名而不坐。後中興僧鍾於乾弘殿見帝，帝問鍾所宜。鍾答，「貧道比苦氣。」帝嫌之。乃問尚書王儉，「先輩沙門與帝王共語

何所稱，預正殿坐不。」儉答，「漢魏佛法未興，不見記傳。自僞國稍盛，皆稱貧道，亦預坐。及晉初亦然。中代有庾冰桓玄等皆欲使沙門盡敬，朝議紛紜，事皆休寢。宋之中朝亦頗令致禮，而尋竟不行。自爾迄今，多預坐而稱貧道。」帝曰：「暢獻二僧，道業如此，尙自稱名。況復餘者。揖拜則太甚，稱名亦無嫌。」自爾沙門皆稱名於帝王，自暢獻始也。梁武帝時，朝臣議御座唯天子所昇，沙門一不需預，爲釋智藏所呵，乃止。（續僧傳智藏傳。）

七曰沙汰僧人。常人於信佛教多徒懷求福自利之心，因而乏革心淨性之想。貪淫穢雜，恆利用社會之供養。在上者獎勵殷勤，在下者遂驕奢自恣。故自晉桓玄以來，嘗有下詔料簡沙門之事。（玄敎令及慧遠答書，均見弘明集中。）宋文帝元嘉十二年丹陽尹蕭摹之奏言，寺像奢競，無關神祇，有累人事。請自今以後，有欲鑄銅像及興造塔寺精舍，加以限制。詔可。時又沙汰沙門罷道者數百人。孝武帝大明二年，有曇標道人與羌人高闍謀反。上因下詔沙汰。後有違犯，嚴加誅坐。非戒行精苦，並使還俗。但事竟未果行。（詳宋書天竺傳。）前廢帝亦有驅僧毀寺之事。（亦見天竺傳。）齊武帝時，丹陽尹沈文季（沈於昇明二年爲丹陽尹。）奉道排佛，乃建義符僧局，責僧屬籍，欲沙簡僧尼。天寶寺釋道盛時爲僧主，力行抗拒，曾上書武帝論之。（載弘明集中。）事得寧

息。詳僧傳道盛傳。而帝曾使僧正法獻玄暢東往三吳沙簡僧尼。僧傳法獻傳。帝宴駕，遺詔有曰，顯陽殿五像諸佛及供養具如別牒，可盡心禮拜供養之。應有功德事，可專在中。自今公私皆不得出家爲道，及起立寺塔。以宅爲精舍，並嚴斷之。唯年六十，必有道心，聽朝賢選序，已有別詔。南齊書本紀。陳後主即位未久，下詔書言及凡僧尼道士挾邪左道，不依經律，並皆禁絕。隋書本紀。

八曰僧官。朝廷因端肅僧紀，避免冒濫，乃有僧官之設。其詳已不可攷。惟知姚興始立僧官。但晉朝則無所聞。見僧史略，立僧正條。僧傳僧䂮傳，敍姚興立䂮爲僧正之事曰，

自童壽入關，遠僧復集，僧尼既多，或有愆漏。興曰：「凡夫學僧，未階苦忍，安得無過。過而將極，過遂多矣。宜立僧主以清大望。」因下書曰：「大法東遷，於今爲盛。僧尼已多，應須綱領，宣授遠規，以濟頽緒。僧䂮法師學優早年，德芳暮齒，可爲國內僧主。僧遷法師禪慧兼修，即爲悅衆。法欽慧斌共掌僧錄，給車輿吏力。」䂮資侍中秩，傳詔羊車各二人。遷等並有厚給，供事純儉，允愜時望，五衆肅清，六時無怠。至弘始七年，勑加親信仗身白從各三十人。僧正之興，䂮之始也。

續僧傳僧遷傳，則謂晉氏始置僧司，不知何所據。其在南朝，亦有僧官之設，惟設置年代，未可詳考。京師上有都邑大僧正，次爲都邑大僧都。（續傳慧曉傳。）僧正或亦稱都邑僧主。（僧傳道溫傳。）而僧傳謂齊慧基，德被三吳，聲馳海內，乃被勅爲僧主，掌任十城。又謂齊永明中勅法獻玄暢同爲僧主，分任南北兩岸。（指秦淮河兩岸。）則內外僧職所管轄地方大小不同。僧官之立，意在端正紀綱，（續僧傳僧遷傳。）沙簡二衆。（僧傳法獻傳。）僧人訟事，悉依佛戒處斷，不由國法科罪。並由僧官及寺主執掌。（參看廣弘明集琰律師與梁朝士書，并續傳琰傳。）僧司均用僧人。亦有所謂白衣僧正。（續傳智藏傳載梁武欲自爲白衣僧正，可參看。）唐法琳辯正論謂梁時曾設功德局主及都功德主，其職不詳。

九曰延僧至郡。南方朝廷人士出守外郡，嘗延請名僧至郡。宋代此風甚盛。如孟顗爲會稽太守，請曇摩密多同遊，爲之建立寺塔。又嘗約畺良耶舍至郡，未果。譙王義宣鎮荊州，請求那跋多羅俱行，安置辛寺。顏竣出爲東揚州刺史，攜慧靜俱行。王奐出鎮湘州，攜僧志道同遊。（上見高僧傳。）陳晉安王伯恭於釋慧覺，深加禮異，出爲湘州刺史，並請講衆南行弘演。（續傳。）宋書張邵傳載江夏王義恭，就文帝求一學義沙門。會張敷將還江陵入辭，文帝令以後車載往。謂曰，「道中可得言晤。」敷不奉詔，上甚不

悅。據此則帝王亦曾獎勵外方臣工延款僧人也。按招僧均意在講說，故所請者，均長於義理之沙門也。

十曰僧尼干政。朝廷人士，既信奉釋教，僧人遂間得因受敬信，而干與政事。宋文帝時，釋慧琳參與朝政，權重一時，前已言之。此外則比丘尼與政治發生關係，亦頗重要。此則因后妃信佛，故得以出入宮禁，其事情雖晤昧，但史傳亦間有所紀載也。

諸王與佛教　尼媼出入宮禁及貴人閨闥，爲劉宋政治上頗顯著之事。宋書武二王傳，謂義宣白皙美鬚眉，長七尺五寸，腰帶十圍，多蓄嬪媵，後房千餘，尼媼數百。而柳元景討義宣檄文亦曰，「姬妾百房，尼僧千記。」見實傳。宋書后妃傳載江湛讓婚表中敍公主之驕橫，曰「尼媼競前，」又曰，「尼媼自倡多知，務檢口舌，其間又有應答問訊，卜筮師母。」宋世祖時周朗上疏，亦嘆當時佛徒之腐敗，有曰，「復假粗醫術，託雜卜數，延姝滿室，置酒浹堂。」周朗傳。又道育變服爲尼，逃匿東宮。二凶傳。王國寺尼法淨出入彭城王義康家，與沙門法略助孔熙先謀逆。范曄傳。比丘尼傳德樂傳云，王國寺尼法淨曇覽染孔熙先謀，人身窮法，毀壞寺舍。則尼出入宮府之事實也。比丘尼傳又謂文帝於寶賢尼

深加禮遇，孝武雅相敬待，明帝賞接彌崇，是帝王供養尼僧之證。南史，宋後廢帝乘露車，無鹵簿，往青園尼寺。則帝王亦且親幸尼寺。宋武帝蕭皇后家素事佛。（宋書蕭東開傳。）后之信佛，雖無記載。然其侄思話（僧傳僧徹傳。）及思話子慧開（僧傳道汪傳，鄰頤傳及宋書本傳。）均信佛。文帝袁皇后及皇太子劭，公主，均為曇摩密多設齋桂宮，請戒椒掖。參候之使，旬日相望。潘貴妃施地建東青園寺佛殿。（比丘尼傳業首尼傳。）路淑媛亦信佛。（孝武帝生母，路昭皇太后，見僧傳道溫傳。）孝武帝大明二年因曇標作亂，下詔沙汰沙門。但因諸寺尼出入宮掖，交關妃后，此制竟不行。（宋書天竺傳。）路昭皇太后，當與有力也。齊梁陳諸代后妃信佛，少見記載。但齊阮淑媛疾篤，諸僧行道。（南史四十四。）少帝微聞有人謀廢立，以問蕭坦之。坦之以為「諸尼師母」所言。則僧尼在宮禁妄自進言，（梁永康公主丁貴嬪從僧祐受戒，見僧傳。）在齊梁之世，亦有其事也。

南朝王子頗多信佛，宋有臨川王道規，（僧傳道照傳，見下引。）嗣子義慶，（僧傳畺良耶舍，道儒，道冏傳，尼傳景暉傳。）江夏王義恭，（僧傳慧益，曇穎，弘充，及續傳僧旻傳，又尼傳慧濬傳。）衡陽王義季，（僧傳法瑤，曇光傳。）彭城王義康，（僧傳曇遷傳。宋書本傳，賜死時自謂佛法自殺不復得人身，遂不肯自殺。）南郡王義宣，（僧傳慧璩傳。）廬陵王義貞，（宋書六十一記其與慧琳善。）建平王弘，（僧傳法瑤傳。）子景素，（僧傳僧遠傳。）巴陵王休若，山陽王休祐，（僧傳僧隱傳。）竟陵王誕，（法顯傳。）豫章王子尚。（僧傳僧瑾傳。）齊有文惠太子，及竟陵王，（下詳。）豫章文憲王嶷，（齊書本傳記其於後堂安佛像及供養外

圖二僧。續傳智藏傳，可參看。尼傳慧緒傳。及其子子範，卒於招提寺僧房。子顯，閱南齊書可證其信佛。廣弘明集載其御講大般若經序。子雲，死於顯靈寺，廣弘明集載其玄圃園講賦。子暉，聽重雲殿講三慧經。上均見南史四十二。臨川王映，長沙王晃，續傳曇准傳。宜都王鏗，死時正行入關齋。晉安王子懋，七歲禮拜，上均見南史。始安王遙光，僧傳法度傳。及巴陵王昭冑。續傳僧旻傳，尼傳法宣傳。又祐錄十二載有巴陵王法集目錄。及至梁代，武帝諸子多知佛法。詳下。其兄弟輩有臨川王弘，南史五十一，弘因釋慧思得遂難。參看僧傳僧祐傳，續傳僧伽婆羅傳。安成王秀，南史卷六十二言秀於荊州立王居寺，參看續傳慧超傳。南平王偉。南史載其信佛，精玄學，僧傳僧祐傳。鄱陽王恢，南史言其就僧治目疾，參看僧傳保誌傳。始興王憺。金石萃編二六碑，謂其深信大道，又僧傳明達傳。其姪輩有長沙王業，梁書二十三謂其信佛。及子韶，續傳洪偃傳。衡陽王元簡，僧傳曇斐傳及尼傳法宣傳。桂陽王象。續傳慧澄傳。其孫有大球。梁書四十四。陳代則有晉安王伯恭，續傳慧覺傳。新安王伯固，鄱陽王伯山，新蔡王叔齊，續傳智梁傳。始興王叔陵。南史記其刺血寫涅槃經。凡此諸王，或稱信佛，或謂與僧人有一度因緣也。

皇子宗室因宮闈中帝王后妃之媚佛，耳濡目染，幼時即有感受。宋時道照善於唱導，音吐嘹亮，洗悟塵心。僧傳云，

宋武帝嘗於內殿齋。照初夜略敍「百年迅速，遷滅俄頃，苦樂參差，必由因果，如來慈應六道，陛下撫矜一切。」帝言善久之。齋竟，別嚫三萬。臨川王道規從受五戒，奉爲門師。

比丘尼傳淨賢傳云，

宋文皇帝善之。湘東王彧齠齔之年，眠好驚魘，勅從淨賢尼受三自歸。悸寐即愈。帝益相善。

僧傳僧璩傳云，

少帝準（順帝即位時年只十一歲。）從受五戒。豫章王子尚崇爲法友。

僧祐傳云，

今上（梁武帝。）深相禮遇。凡僧事碩疑，皆勅就審決。年衰腳疾，勅聽乘輿入內殿，爲六宮受戒。其見重如此開善智藏法音慧廓皆崇其德素，請事師禮。梁臨川王宏，南平王偉，儀同陳郡袁昂，永康定公主，貴嬪丁氏，並崇其戒範，盡師資之敬。

梁書四十四云，

建平王大球，……性明惠夙成。初侯景圍京城，高祖素歸心釋教，每發誓願，恆云，「若有衆生應受諸苦，悉衍身代。」當時大球年甫七歲，聞而驚謂母曰，「官家尙爾，兒安敢辭。」乃六時禮佛，亦云：「凡有衆生應獲苦報，悉大球代受。」

諸王幼時已受宮內佛教之影響。及年稍長就學，更染士大夫信佛之風。因而不但奉法虔敬，且間精於玄理。按東晉會稽王昱與名僧支道林等交遊，及即帝位，甚獎佛理。凡南朝帝王即位，年歲稍長知文學者，靡不獎勵佛學，並重玄理。宋宜都王義隆年十四，博涉經史，善隸書。宋武帝使名僧慧觀與之遊。（見觀傳。）及即位為文帝。孝武帝即位時年二十四歲，亦稍有文才。明帝為湘東王時，好讀書，愛文義。均頗信佛，而文帝孝武且於玄談亦特加提倡。（如頓漸義。）此則因與士大夫往還，而頗知當世所注意之理論也。宋臨川王義慶愛好文義，晚年奉養沙門。觀其所作世說八卷，其醉心魏晉清流之風尚，可以想見。及至齊朝，文惠太子豫章王嶷竟陵王子良均篤信釋教，並重義理。故佛學盛極一時。竟陵王領導名流，尤為大法之功臣也。

齊竟陵王　竟陵文宣王蕭子良於劉宋禪讓之際，齊高帝頗為倚重。武帝時進位司徒，少有清尚，傾意賓客。才雋之士，皆遊集其門。開西邸，（在雞籠山。）多聚古人器服以充之。范雲蕭琛任昉王融蕭衍（梁武帝。）謝朓沈約陸倕並以文學尤見親待，號曰八友。柳惲王僧孺江華范縝孔休源亦預焉。集學士抄五經百家依皇覽例為四部要略。與文惠太子甚相友悌，常共招致名僧講說佛法。計其所敬禮之僧

尼見於高僧傳比丘尼傳者極多。其最有名者有玄暢（始弘華嚴經，竟陵亦重此經，並行華嚴齋法。）僧柔，慧次，（請其抄成實論。）慧基，（曾注法華經。王曾手書此經。）法安，（曾注淨名，王亦著維摩義略。）法度，（棲霞寺之開山祖。）寶誌，（神僧。）法獻，僧祐，智稱，道禪，（均律師。）法護，法寵，僧旻，智藏，（梁時名僧。）等。齊梁二代之名師，罕有與其無關係者。常抄華嚴大集諸經律凡二十六部。南齊書本傳謂當時道俗之盛，江左未有也。（永明七年二月二十日，王集善聲沙門於京邸，造經唄新聲。爲當時考文審音之一大事。四聲學說成立於永明之世，與此有關。詳民國二十三年四月清華學報陳寅恪四聲三問。）

子良敬信甚篤。數於邸園營齋戒。大集衆僧，至賦食行水，或躬親其事。世頗以爲失宰相體。（南齊書本傳。）作華嚴齋，龍華會，并道林齋。嘗捨身放生施藥，手書佛經七十一卷，又供養佛牙。（祐錄十二著錄其佛牙記，參看僧傳法獻傳十，及珠林十二。）其平生所著弘法文字，梁時集爲十六帙，一百十六卷。（目載祐錄卷十二。）奉戒極嚴。（著有僧制一卷。又作清信士女法制三卷。並以示朝臣，藝文類聚七十七載王融謝示法制啓。）自名爲淨住子。（淨住子之名，係因永明八年感夢而得。詳見廣弘明集道宣統略淨住子序。）著有淨住子淨行法門二十卷。（道宣略爲一卷，載廣弘明集中。）瑯琊王融爲之作頌。並「開筵廣第，盛集英髦，躬處元座，談敘宗致。」聽者雲集。其旨在「制御情塵，增長善根。」（詳道宣序。）因其奉佛首重修行，故頗以爲與孔教之旨相合。謂內外之教，其本均同。故在上位者宜信大法，以道化物。弘明集載其與孔稚珪書，自言「司徒之府，本五教是

勸。」於端正人心，甚爲注重。故齊書本傳亦曰，「子良勸人爲傳，未嘗厭倦，以此終致盛名。」竟陵王者，乃一誠懇之宗教徒也。

但文宣於佛教義理亦頗致力提倡。曾注遺教經一卷，著維摩義略五卷，雜義記二十卷。祐錄竟陵王法集錄均著錄。同書又有會稽荊雍江郢講記一卷，及西州法雲小莊嚴普弘寺講並述羊常弘廣齋，共一卷，均可證子良甚重講筵。王於西邸招致學人文士，詳究玄宗。如荊州隱士劉虯，精佛理，長製作，述善不受報，頓悟成佛義，注法華，講涅槃大小品，子良作書招之。（書載廣弘明集中。）並使庾杲之作書致劉。（見同書中。）書中敍西邸講學之情況曰，

君王卜居郊郭，縈帶川阜，顯不徇功，晦不標迹。從容人野之間，以窮二者之致。且弘護爲心，廣敷眞俗，思闡繫表，共剖衆妙。

至若延致名僧講說，則常見於僧傳。廣弘明集沈約竟陵王發講疏有云，

乃以永明元年二月八日置講席於上邸，集名僧於帝畿，皆深辯眞俗，洞測名相，分微靡滯，臨疑若曉，同集於邸內之法雲精廬，演玄音於六霄，啓法門於千載，濟濟乎實曠代之盛事也。

續傳法護傳云，

　齊竟陵王總校玄釋，定其虛實。仍於法雲寺建豎義齋，以護爲標領。

又法申傳云，

　（竟陵王）永明之中，請二十法師弘宣講授。

智藏傳云，

　太宰文宣王建立正典，紹隆釋教。將講淨名，選窮上首。乃招集精解二十餘僧。

祐錄十一載略成實論記云，

　齊永明七年十月文宣王招集京師碩學名僧五百餘人，請定林僧柔謝寺慧次法師於普弘寺迭講。

據此則南齊講席甚盛，多出文宣之護持。又按續傳慧超傳云，

　齊永明中竟陵王請智秀法師與諸學士隨方講授，西至樊鄧。

則竟陵王且使名僧四方傳教，其用心可謂弘矣。又據略成實論記曰，

公每以大乘經淵深，……而近世陵遲，莫或敎修。棄本逐末，喪功繁論。（指成實論。）子良蓋服膺大乘空理。觀其重視淨名，亦可以證。而成實之式微，三論之復興，亦導始於此。（見下第十八章。）子良之學，首以大乘玄理爲本。故平生盛弘講說。志在「總校玄釋，定其虛實。」次以洗心滅累爲用。故勸人爲善，期於以道化物。前者以釋老並談，後者視釋孔同重也。

夷夏之爭　按時非時經後有記曰，

被褐懷玉，深智作愚。外如夷人，內懷明珠。千億萬劫，與道同軀。

是記爲涼州道人于闐城中所寫。（未詳年代。）夫華人奉佛，本係用夷變夏。及至魏晉，佛敎義學，與清談玄學，同以履踐大道爲目的。深智之夷人，與受敎之漢人，形迹雖殊，而道軀無別。自無所謂華戎之辨。由涼州道人在于闐城中寫漢文經典之事觀之，東西文化交相影響，可謂至深。而讀其後記，則更可測知魏晉玄佛同流，必使夷夏之界漸泯也。

但魏晉以來雖因玄佛二家合流，而華戎之界不嚴。然自漢以後，又因佛道二敎分流，而夷夏之爭以起。（西晉道士王浮作化胡經，提出此問題。）晉宋之際，道敎之勢力逐漸確立。敎會之組織，經典之造作整理，均已具有

規模。北朝道教勢力由寇天師而光大。遂有太武世之法難。南方佛道之爭亦漸烈。晉簡文帝時，尼道容反對清水道師王濮陽。見尼傳 宋時沈攸之刺荊州，普沙簡沙門。尼傳，慧緒傳。攸之在荊州曾有道士陳公昭，貽以天公書。攸之蓋信道教者也。齊初丹陽尹沈文季奉黃老，欲沙汰僧尼。又於天保寺設會，令道士陸修靜與僧道盛議論。僧傳，因二教之門爭，而雙方僞造經典，以自張其教。道士所根據者爲化胡經西昇經等。僧人亦唱月光童子及三聖化導之說。月光童子故事，見於申日經。三聖化導之說，見於塚墓因緣四方神咒經，與清淨法行經。蓋皆於晉宋間發見而流行者也。詳國學季刊四卷二號王維誠老子化胡說考證。 及至宋末，道士顧歡乃作夷夏論以黜佛。爲宋齊間二教上之一大事。論見南齊書五十四。

北朝道教之爭根據在權力。故其抗門之結果，往往爲武力之毀滅。南方道佛之爭根據爲理論。而其諍論至急切，則用學理謀根本之推翻。南朝人士所持可以根本推翻佛法之學說有二。一爲神滅，一爲夷夏。因二者均可以根本傾覆釋教。故雙方均辯之至急而論之至多也。

自漢時牟子述或人之問，即譏信佛者之用夷變夏。晉世王浮作化胡經，亦持華戎之辨。其後朝臣奏疏，道俗論著，常有所爭辯。而震動一時之著作，則爲顧歡之夷夏論。顧歡，字景怡，一字玄平，吳興

鹽官人。好黃老，通解陰陽書。爲數術，多效驗。卒時在南齊初。其作夷夏論，在劉宋末葉。（時袁粲爲司徒。）初歡以佛道二家互相非毀，乃作此論。雖會同二教，而意黨道。謝鎮之（明帝時散騎常侍。）朱昭之，（謙之之父，吳郡錢塘人。）朱廣之，（字處深，吳郡錢塘人，才理精詣，臨川王常侍。）均著論難之。司徒袁粲亦託爲道士通公作駁，（文見南齊書。通公或曰慧通。但慧通另作有駁夷夏論。）僧人慧通與僧愍亦有駮議。（除袁粲文外，均載弘明集中。）而明僧紹之正二教論，亦對顧論而作。（通載謂周顒亦有駁論。）

顧歡雖謂孔老釋同爲聖人。然其執夷夏之界以黜佛則甚明。如曰，

> 端委搢紳，諸華之容。剪髮曠衣，羣夷之服。擎跽磬折，侯甸之恭。狐蹲狗踞，荒流之肅。棺殯槨葬，中夏之風。火焚水沉，西戎之俗。全形守禮，繼善之教。毀貌易性，絕惡之學。

又曰，

> 今以中夏之性，効西戎之法。既不全同，又不全異。下育妻孥，上絕宗祀。嗜欲之物，皆以禮伸。孝敬之典，獨以法屈。悖禮犯順，曾莫之覺。弱喪忘歸，孰識其舊。且理之可貴者道也，事之可賤者俗也。捨華効夷，義將安取。若以道邪，道固符合矣。若以俗邪，俗則大乖矣。

其答袁粲之文有曰，

又夷俗長跽，法與華異，翹左跂右，全是蹲踞。故周公禁之於前，仲尼誡之於後。又佛起於戎，豈非戎俗素惡邪。道出於華，豈非華風本善邪。

顧玄平之要旨在根據中印國民性之殊異，而言西方之教不可行於中國。至謂印土俗惡，華風本善，則疑本出於化胡經。按漢代所傳，稱印人不殺伐，未言風俗不良。至晉以後，乃有其說。後漢紀言身毒俗修浮圖道，不殺伐，弱而畏戰。並言其內屬之後，因漢人之姦猾無行者來居，遂詐謀滋生，習俗以壞。此當為漢代之傳說。但晉時化胡經謂「胡人剛而無禮。」（見笑道論所引。又北山錄五引王浮化胡經云，胡人凶獷，故化之為佛，令髡赭絕嗣。又吳支謙維摩經云，邊土人民剛強難化。則化胡經之言疑採佛經所傳，而過甚其辭。）正誣論誣佛者申化胡經說，謂「其俗父子聚麀，貪婪忍害，昧利無恥，侵害不厭，屠裂羣生。」後漢書西域傳雖亦言天竺人弱，「修浮圖道，遂以成俗。」然其贊則謂其人「不率華禮，莫有典書，若微神道，何恤何拘。」此外在范蔚宗之前，桓玄難王中令，亦言「六夷驕強，非常教所化。故大設靈奇，使其畏服。」與范同時之何承天答宗少文，亦謂華戎自有不同。「何者，中國之人，稟性清和，含仁抱義，故周孔明性習之教。外國之徒，受性剛強，貪欲忿戾，故釋氏嚴五科之戒。」（均見弘明集。謝康樂亦以為華夷性殊，故孔釋立教有異。詳見廣弘明集辨宗論。）顧歡之論，全用斯義。故其辨二教曰，

等聖道雖同，而法有左右。始乎無端，終乎無末。泥洹仙化，各是一術。佛號正眞，道稱正一。一歸無死，眞會無生。在名則反，在實則合。但無生之教賒，無死之化切。切法可以進謙弱，賒法可以退夸強。佛教文而博，道教質而精。精非粗人所信，博非精人所能。佛言華而引，道言實而抑。抑則明者獨進，引則昧者競前。佛經繁而顯，道經簡而幽。幽則妙門難見，顯則正路易遵。此二法之辯也。聖匠無心，方圓有體。器既殊用，教亦易施。佛是破惡之方，道是興善之術。興善則自然爲高，破惡則猛勇爲貴。佛跡光大，宜以化物。道跡密微，利用爲己。優劣之分，大略在茲。

顧本信道，其說上溯出自王浮，自不足怪。及齊世有道士假張融作三破論，詆毀佛法，極爲無理。但其言曰，「此三破之法，（入國破國，入家破家，入身破身。）不施中國，本止西域。」因「胡人無二，（疑是仁字。）剛強無禮，不異禽獸，不信虛無，老子入關，故作形像以化之。」又云，「胡人麤獷，欲斷其惡種，故令男不娶妻，女不嫁夫。」其大意仍指佛教爲「滅惡之術」與顧歡之旨無異也。論出，劉勰釋僧順作文駁之，約在同時，釋玄光作辯惑論，亦痛斥道教之妄。（上均見弘明集。）

本末之爭　魏晉以來，學問之終的在體道通玄。曰道，曰玄，均指本源。三玄佛法均探源反本之

學。釋李之同異，異說之爭辯，均繫於本末源流之觀念。黨釋者多斥李爲末，尊李者每言釋不得其本。而當時又常合玄佛爲道家，以別於周孔之名教。道訓與名教之同異，亦爲本末之別。因均是本末之爭，故須僞造故事，以定其先後。道士曰，孔子曾學於老聃，而浮屠亦在其教化之列。佛家曰，老子聞道於竺乾古先生，古先生者，佛也。（弘明集正誣論。）又曰，「佛遣三弟子震旦教化，儒童菩薩，彼稱孔丘，光淨菩薩，彼稱顏淵，摩訶迦葉，彼稱老子。」（道安二教論引清淨法行經。僧順釋三破論亦引之。）因是而自道教言，則老氏之教理本玄虛，而其入關教胡者，乃形像之化。（見劉勰滅惑論，及僧順釋三破論。）自佛家言，則釋迦實達空玄無形之眞境，而五千文只於導俗。神仙張陵，更爲下劣。（滅惑論。）范泰及謝靈運，皆稱「六經典文本在濟俗爲政。必求性靈眞奧，豈得不以佛經爲指南耶。」（僧傳慧嚴傳引宋文帝語。）明僧紹作正二教論，謂釋迦所發乃「窮源之眞唱。」周孔老莊乃「帝王之師。」又謂「經世之深，孔老之極。」「神功之正，佛教之弘。」又言「佛明其宗，老全其生。守生者蔽，明宗者通。」故孔老之教可以「資全生靈而教域中。」佛氏「超宗極覽，尋源討源，」眞能通玄體道，明乎天人之際矣。此明惟佛能窮源盡性，而僅許孔老爲善權救物也。張融門律，以爲「道也與佛，逗極無二。寂然不動，致本則同。」周顒難之，意謂般若法性，老子虛無，爲本一末殊，

本末俱異耶。若謂本一則佛老必有一爲本，一爲末。若謂本末俱異，則將有二本耶。是二教之先後，仍爲本末之爭。而周氏之意，老子之虛無實不及佛法之卽色非有。本固無二，致本者釋而非李。是本末之辨，固猶爲有無之分也。（參看第十八章三宗論條。）

又一本之說，玄學佛法之所同信。魏晉以來，玄談佛法所求者道。道一而矣。故劉勰之言曰，「至道宗極，理歸乎一。妙法眞境，本固無二。」（滅惑論。）蕭子良曰，「眞俗之教，其致一耳。」（與孔中丞書。）孔稚珪曰，「推之於至理，理至則歸一。置之於極宗，宗極不容二。」（答蕭司徒書。）明山賓曰，「教有殊塗，理無二致。」（答勅問神滅論。）朱昭之曰，「苦甘之方雖二，而成體之性不二。」（難夷夏論。）顏延之曰，「天之賦道，非差戎華。人之稟靈，豈限外內。」（庭誥，上均見弘明集。）信佛之劉虬曰，「自極教應世，與俗而差。神道救物，稱感成異。玄圃以東，號曰太一。罽賓以西，字爲正覺。東國明殃慶於百年，西域辯休咎於三世。希無之與修空，其揆一也。」（祐錄無量義經序。）道士孟景翼作正一論曰，「寶積云，佛以一音廣說法。老子云，聖人抱一以爲天下式。一之爲妙，空玄絕於有境，神化贍於無窮。爲萬物而無爲，處一數而無數。莫之能名，強號爲一。在佛曰實相，在道曰玄牝。道之大象，卽佛之法身。」（南齊書顧歡傳。）梁武帝會三教詩曰，「窮源無二聖。」（廣弘明集。）沙

門慧琳作有均善論。居士沈約作有均聖論。蓋自玄風飈起，殊途同歸之說卽大盛。故向子期以儒道爲壹，應吉甫謂孔老可齊。（謝靈運辨宗論語。）袁弘後漢紀之論，皇侃論語之疏，均常合名教自然爲一。非佛徒一方之言也。（梁書徐勉傳曰，勉以孔釋二教殊途同歸，撰會林五十卷。）夫「心源本無二，學理自歸眞。」（廣弘明集智藏和武帝會三教詩。）是謂同歸一本。但心之感受不同，見理深淺殊異，故救物之方，行化之迹，各有殊異。明其本者，直探心性之源。循其迹者，各設方便之術。前引三破論，謂老明虛無，佛僅形像。孫綽喻道論，謂「周孔教極弊，佛教明其本。」二者各尊其所信之道，謂能達心源之本。而鄙他教爲末。至若道士孟景翼，謂佛之法身卽老之大象。宗炳明佛論言無爲而無不爲，卽法身無形，普入一切。是均言本只有一，而二教均了達此本也。謝靈運作辨宗論，謂佛主一極，孔言能至，合之而有頓悟之說。此則截短取長，合二者而明新義。說雖新奇，然其認兩教一體，固甚顯然也。

魏晉玄學以老莊爲大宗。聖人本無，故般若談空，與二篇虛無之旨，並行不悖，均視爲得本探源之學。周孔聖人，雖亦體無。然名教乃帝王行化之術，遂常視爲支末。劉宋以後，儒學漸昌，且受朝廷之奬勵。士大夫玄談所資，亦不僅瀨鄉，兼及洙泗。然時人所研讀之材料雖不同，然其談儒術，仍沿玄學

之觀點，與王弼注周易，何晏解論語，固爲一系。梁世皇侃作論語集解義疏。其行文編制，頗似當世佛經注疏。而其稱聖人無夢，見卷四。則佛典本有其說。弋釣之解，卷四。見於慧遠之書。答何鎮南書。論者謂其直「剋畫瞿曇，唐突洙泗。」黃侃漢唐玄學論。又其引繆播曰，「學末尙名者多，顧其實者寡。回則崇本棄末。」卷三。此蓋以顏回之所以崇本者，在其心「屢空」，而空者猶虛也。言聖人體寂，而心恆虛無累。此承何晏之說，見卷六。又解顏回不違如愚有曰，「自形器以上，名之爲無，聖人所體也。自形器以還，名之爲有，賢人體之。」卷一。似乎皇疏之意，以爲顏子賢人，庶幾乎以無爲體。但心復爲未盡，故仍不超於形器之域也。總之，此仍爲本末有無之辨，而以虛無爲本。則仍是玄學。故就此疏觀之，則所討論之中心問題，釋孔固亦同也。

五朝之所謂本末，略當後世之所謂體用，前已言之。見第八章。本末既爲當世所討論之中心問題。故他種之爭論，往往牽涉及此。慧遠論沙門不致敬，謂求宗體極者不順化。蓋「幽宗曠邈，視聽之外，不變之體，超乎世表。故可抗禮萬乘，高尙其事。」其論沙門袒服，亦就求宗不順化立論。鄭道子反對踞食，與沙門書有云，「夫聖人之訓，修本祛末，卽心爲教，因事成用。未有反性違形，而篤大化者也。」

此均本末體用之說也。至若夷夏論，謂「聖道雖同，而法有左右。」「佛是破惡之方，道是興善之術。」則夷夏之道本固相同，而其異者方法之支末耳。

本末之分，內學外學所共許。而本之無二，又諸教之所共認。此無二之本，又其時人士之所共同模擬追求。模擬未必是，追求未必得。但五朝之學，無論玄佛，共以此爲骨幹。一切問題，均繫於此。因此玄學佛教固爲同氣。其精神上可謂契合無間。其時之佛玄合一，而士大夫之所以與義學僧人交遊，亦爲玄理上之結合。此南朝佛教之特質，吾人所當注意者也。

范縝神滅論　又當時之所謂本者，指心性之源。故心神之研究爲主要題目之一。神不滅之爭論，尤爲激烈。蓋中國佛教向執神明相續以至成佛。若證神明之不相續，則佛教根本傾覆。晉宋之間，討論極多。迨乎南齊，復有范縝神滅論出，而朝野大嘩。

范縝，字子眞，范雲之從父兄，蕭琛之外兄。南史傳云，性不信鬼神。爲宜都太守，因夷陵有伍相廟，唐漢三神廟，胡里神廟，縝乃下教斷不祠。常盛稱無佛，不信因果，著神滅論。竟陵王蕭子良集僧難之，而不能屈。蕭琛曹思文沈約均作論駁之。（均載弘明集中。）太原王琰著論譏縝曰：「嗚呼范子，曾不知其先

祖神靈所在。」欲杜縝後對。縝又對曰：「嗚呼王子，知其先祖神靈所在，而不能殺身以從之。」其險詣皆類此也。子良使王融謂之曰：「神滅旣非理，而卿堅執之，恐傷名教。以卿之大美，何患不至中書郎，而故乖剌爲此，可便毀棄之。」縝大笑曰：「使范縝賣論取官，已至令僕矣，何但中書郎耶。」縝本與梁武帝有西邸之舊，及帝卽位，令臣下答范論。答者六十四人。（亦載入弘明集。）此可見神滅論之震動一時也。

縝蓋有見於佛教之害政蠹俗而作論。意謂形神名異體一，形外別無神。心神旣無，佛自不有。南史載其論，略曰。

神卽形也，形卽神也。形存則神存，形謝則神滅。形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用。形之與神，不得相異。神之於質，猶利之於刀。形之於用，猶刀之於利。利之名，非刀也。刀之名，非利也。然而捨利無刀，捨刀無利。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在。

但人之質與木之質有異。人質有知，木質無知。二者因質殊，而有知有不知。及人既死，則成無知之質。生前死後，質亦殊也。自生至死，蓋如「因榮木變爲枯木。枯木之質，寧是榮木之體。」

范又謂知與慮乃淺深之別。而心之有是非之慮，乃因一神而異用也。慮之本即此五臟之心，此外別無體也。至若知有凡聖，則亦歸之於形質之殊。故曰，

金之精者能照，穢者不能照。能照之精金，寧有不照之穢質。又豈有聖人之神，而寄凡人之器。亦無凡人之神，而託聖人之體。是以八彩重瞳，勛華之容。龍顏馬口，軒皐之狀。此形表之異也。比干之心，七竅幷列。伯約之膽，其大如拳。此心器之殊也。是以知聖人區分，每絕常品。非惟道革羣生，乃亦形超萬有。凡聖均體，所未敢安。

陽貨雖貌似孔子，然其不同在乎心器。又聖器亦且各別。是以「晉棘楚和，等價連城。驊騮盜驪，俱致千里。」至若儒教主祭祀祖先之神，則意在從孝子之心，而厲渝薄之意。世俗雖傳有妖怪鬼神，但決非神不滅，因而有鬼也。

范又以為生滅榮枯，有欻有漸，物之理也。孕育係稟之自然。佛家誕妄乃以為出乎因果。於是對於人民懼之以地獄之說，誘之以來生之報。致使天下竭財以趣僧，破產以趨佛。病民害國，莫此為甚。若知陶甄稟乎自然，森羅均於獨化。忽焉自有，恍爾而無。來也不禦，去也不追。乘乎天理，各安

其性。小人甘其壟畝，君子保其恬素。耕而食，食不可窮也。蠶以衣，衣不可盡也。下有餘以奉其上，上無爲以待其下。可以全生，可以養親，可以爲人，可以爲己，可以匡國，可以霸君，用此道也。（此上均蕭琛論中所引。）

蓋范縝神滅論最後主旨，卽在崇自然，破因果。南史本傳記之頗悉。文曰，竟陵王問縝曰，「君不信因果，何得富貴貧賤。」縝答曰，「人生如樹花同發，隨風而墮，自有拂簾幌墜於茵席之上，自有關籬墻，落於糞溷之中。墜茵席者，殿下是也。落糞溷者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處。」子良不能屈，然深怪之。縝追論其理，乃著神滅論。

陳世朱世卿著法性自然論，（釋眞觀作因緣無性論駁之，均載廣弘明集中。）亦旨在崇自然以破因果。（按劉孝標辯命論亦有此意。）如其文有曰，

譬如溫風轉華，寒飆颺雪。有委溲糞之下，有累玉階之上。風飆無心於厚薄，而華霰有穢淨之殊途。天道無心於愛憎，而性命有窮通之異術。子聞于公待封而封至，嚴母望喪而喪及。若見善人，便言其後必昌。若覩惡人，便言其後必亡。此猶終身守株而冀狡兔之更獲耳。

梁武帝　南朝佛教至梁武帝而全盛。武帝原在竟陵王門下，（金樓子卷二。）自早與僧人有接觸。其佛教之信仰與其在雞籠山西邸，有重大之關係。蓋武帝一系恐原係道教世家。其捨道歸佛文（廣弘明集。）有曰，

> 弟子經遲迷荒，耽事老子。歷葉相承，染此邪法。

隋書經籍志道經部有云，

> 武帝弱年好事，先受道法。及即位，獨自上章。朝士受道者衆。三吳及海邊之際，信之踰甚。

武帝弱年之所以奉道，當由家世之薰染。而中年之改奉佛，當由其在竟陵門下與名僧及信佛之文人交遊，而漸有改變也。

武帝一熱烈之佛教信徒也。即皇帝位三年乃捨道歸佛。其願文有曰，

> 願使未來世中，童男出家，廣弘經教，化度含識，同其成佛。寧在正法之中，長淪惡道。不樂依老子教，暫得生天。

在位四十八年，幾可謂爲以佛化治國。徵扶南僧人僧伽婆羅於壽光殿等處譯經。初翻經日，帝躬臨

法座，筆受其文。（天監五年。）禮接甚厚，引爲家僧。又有扶南僧曼陀羅，亦被勅共翻經。（續傳僧伽婆羅傳。）又曾遣僧詣外國尋禪經。（祐錄十二。）而天竺沙門眞諦，亦聞蕭主之名，遠來揚都。（詳續傳。）帝造金銀銅像甚多。如造丈八銅像置光宅寺。（天監八年，詳僧傳法悅傳。）勅僧祐督造剡溪大石像。（天監十二年至十五年，僧傳僧護傳。）建愛敬智度新林法王仙窟光宅解脫開善諸寺。（詳南朝佛寺記。）而尤以同泰寺爲最偉大。（詳見建康實錄，及廣弘明集，梁簡文帝上大法頌所記。據建康實錄，寺創於普通八年。但在續傳法雲傳，似六年前已立寺。）常設大會，數次捨身。（南史載帝設大會十六次，捨身四次。）立十無盡藏。（祐錄十二。又廣弘明集蕭子顯御講般若經啓云，上造十三種無盡藏，有放生布施二科。）於禪定至爲重視，搜尋學者，集於揚都。（詳續傳習禪篇論。）於僧人戒律，甚爲注意，嘗親受菩薩戒。（天監十八年，見續傳慧約傳，南史六。）法名冠達。（見續傳智顗傳。）勅抄撰戒律。（明徹傳。）因重僧律，命法超爲都邑僧正。以律繁廣，撰出要律儀十四卷，通下梁境，並依詳用。普通六年，遍集知事及於名解，勅法超講律，帝親受戒規。（法超傳。）又因僧尼未調習，帝欲自爲白衣僧正，經智藏之斥阻而止。（普通三年，見智藏傳。）自漢以來，僧徒因許食三淨肉，未普斷殺，帝乃依涅槃四相品等經文，制斷酒肉。（文見廣弘明集。）言不得著革屣，（廣弘明集唱斷肉經竟制中語。）並與周捨論斷肉。（見同書。）言「白衣食肉不免地獄，」故在位宗廟薦饈用蔬果。（詳南史六，天監十六年。）愼刑獄，常行大赦。天監中便血味備斷，日唯一食，食止菜蔬。（詳三寶記十一。）作淨業賦，其旨與蕭子良之淨住子相同。自謂並遠房室，不服醫藥四十餘年。

（詳廣弘明集淨業賦序。）其斷酒肉文有曰，

但經教亦云佛法寄囑人王，是以弟子不得無言。

蓋其弘法，似阿輸迦，而且或以之自比也。

武帝治國，並敦儒術。其下詔置五經博士有曰，「二漢登賢，莫非經術。服膺雅道，名成行立。魏晉浮蕩，儒教衰歇。風節罔樹，抑此之由。」其提倡佛法，亦往往參合儒教。其議論佛理，亦常引及儒書。（如勅答神不滅。）

承江南習俗，特重親喪。歷代三寶記卷十一云，

常以庭蔭早傾，常懷哀慼。每歎曰，「雖有四海之尊，無以得申罔極。」故留心釋典。

武帝常作孝思賦。其序有曰，

今日為天下主，而不及供養。譬猶荒年而有七寶，饑不可食，寒不可衣，永慕長號，何解悲思。乃於鍾山下建大愛敬寺，（延袤七里，供應千僧。）於青溪側造大智度寺，（有塔七層，尼五百。）以表罔極之情，達追遠之心。（參看金樓子所記。）

而其淨業賦序有曰，

乃至南面，富有天下，遠方珍羞貢獻相繼。海內異食，莫不畢至。方丈滿前，百味盈俎。乃方食輟筯，對案流泣，恨不得以及溫凊，朝夕供養何心獨甘此膳。因爾蔬食，不噉魚肉。

故武帝信佛之動機實雜以儒家之禮教也。

武帝雖爲宗教實行家。但究本文人，染當世學術之風氣。於佛教特重義學。在位搜求佛典，整理經籍。其學問宗旨，在般若涅槃。（當於後詳之。）曾作義記數百卷，躬自講說，實染淸談之風。又自講老莊周易，故其佛學之性質，仍不脫玄學。顏氏家訓勉學篇論玄風曰，

洎乎梁氏，茲風復闡。莊老周易，總謂三玄。武皇簡文，躬自講論。

按梁時佛教常徵有華而不實之嫌。朝臣信佛，自常附和人主。（如臣下多人答神滅論，皆在揄揚，並無新義。）而僧人亦有名士風味，乏篤實之精神。唐道宣論梁代佛教，頗多微詞。如曰「每日敷化，但竪玄章。不覩論文，終於皓首。如斯處位，未曰紹隆。」（續傳義解篇論。）又謂梁世僧人但「慧解是長，儀範多雜。」又云「於時佛化雖隆，多遊慧辯，詞鋒所指，波涌相凌。至於徵引，蓋無所籌。可謂徒有揚舉之名，終虧直心之實。」（此言其時禪定之不修，見續傳習禪篇論。）其時佛徒習尚之浮華，蓋可知矣。

當時風俗柔靡浮虛，不求實際。不但三玄復盛，佛子亦乏剛健樸質之精神。國勢外像安定，內實微弱。梁武帝因此而亡國殺身。史言帝困於侯景，齋戒不廢。卒時臥淨居殿，口苦索蜜不得，遂殂。夫淨居爲戒行之名，蜜食爲佛徒醫物之一。參看僧傳記慧遠死時事。武帝誠可謂身殉其教也。但世人每以侯景之亂，專歸咎於佛法。實則國力之衰，首由於風尚之文弱浮華。而當時政事學術以及佛教無不有浮弱之表現。專罪佛法，實因果倒置，非能觀事變之全體也。顏氏家訓涉務篇，敍其時士大夫之風氣曰，

梁世士大夫，皆尚褒衣寬帶，大冠高履。出則車輿，入則扶持。郊郭之內，無乘馬者。周弘正爲宣城王所愛，給一車，下車常服御之。舉朝以爲放達。至乃尚書郎乘馬則糾劾之。及侯景之亂，膚脫骨柔，不堪行步。體羸氣弱，不耐寒暑。坐死倉卒者，往往而然。

庾子山哀江南賦敍梁時之情況曰，

天子方刪詩書，定禮樂。設重雲之講，開士林之學。談刼燼之灰飛，辨常星之夜落。地平魚齒，城危獸角。臥刁斗於滎陽，絆龍媒於平樂。宰衡以干戈爲兒戲，縉紳以淸談爲廟略。

顏之推庾子山均有心人，述其耳聞目擊，自不謬也。

然南朝佛教勢力之推廣，至梁武帝可謂至極。蓋以外象言之，其時京師寺剎，多至七百。而同泰寺之壯麗，愛敬寺之莊嚴，剡溪石像之偉大，（像乃僧佑所規畫，僧護所發願，坐軀高五丈，立形十丈，龕前駕三層堂，又造門閣殿堂，并立衆基業。詳見護傳。武帝時上下競營功德，當極病民，荀濟上書諫之。）前此未有。以僧衆言之，則名僧衆多，縉豪歸附。講筵如市，聽者如林。宮內華林園爲講經之所，宮外同泰寺爲帝王捨身之區。中大通元年，設四部無遮大會，道俗會者五萬餘人。京外西極岷蜀，東至會稽，南至廣州，同弘佛法。至若佛經浩汗，已至整理之時。故武帝三次勅編目錄。卷帙既多，爲初學便利計，常有纂集。僧尼傳記，亦頗多撰述。（均詳下第十五章。）至若思想，則尤義計繁興，學人成羣。三論成實，對立代起。涅槃華嚴，影響深入。僧人之威力更出帝王之上。武帝爲之給使洗濯煩穢。稍有不洽，則可上正殿踞法座抗議。（續僧傳智藏傳。）是以本期佛教勢力之擴張，至此已造極峯也。梁昭明太子（武帝長子，名統。）亦崇信三寶，遍覽衆經。乃於宮中別立三慧義殿，專爲法集之所。招引名僧，談論不絕。太子自立二諦及法身義，並有新意。簡文帝（武帝第三子，名綱。）崇信亦甚，其所著作旨多弘法。元帝（武帝第七子，名繹。）更深崇信，法華成實，常自敷揚。盛開學府，廣召義僧，還遵舊轍。惟武帝諸子，亦均文士，其信仰之性質，略同迺父。而國家不寧，亦無何新發展也。

武帝時佛法旣盛，自生種種流弊。而引起反動。當時郭祖深荀濟之上疏直諫，亦佛教極盛之反證也。

郭祖深與荀濟之反佛　齊梁二代，釋教勢盛。朝臣殊不敢誹議佛法。顏歡范縝之言論，固引起一時之爭執。然與政事無關。梁武帝時，郭祖深輿櫬上疏，有封事二十九條。武帝大弘釋典，將以易俗，故祖深尤言其事。（南史七十。）上奏須輿櫬，可見其觸犯忌諱之深也。（由此亦可知朝士謗法者少也。）其文曰，

都下佛寺，五百餘所，窮極宏麗。僧尼十餘萬，資產豐沃。所在郡縣，不可勝言。道人又有白徒。尼則皆畜養女。皆不貫人籍，天下戶口，幾亡其半。而僧尼多非法，養女皆服羅紈。其蠹俗傷法，抑由於此。請精加檢括。若無道行，四十以下，皆使還俗附農。罷白徒養女，聽畜奴婢。婢惟著青布衣。僧尼皆令蔬食。如此則法興俗盛，國富人殷。不然，恐方來處處成寺，家家剃落，尺土一人，非復國有。

荀濟亦上書武帝斥佛法，其言之詳盡質直，唐傅奕以外，當無出其右者。廣弘明集詳引之。其所持理由，後世反佛者當不外乎此。茲條列之。

(一)佛教能禍國。如文有曰，

及漢武祀金人，莽新以建國。桓靈祀浮圖，閹豎以控權。三國由茲鼎峙，五胡仍其薦食。衣冠奔于江東，戎教興於中壤。使父子之親隔，君臣之義乖，夫婦之和曠，友朋之信絕。海內殽亂，三百年矣。

(二)佛教能短祚。濟文中凡引五事，明宋齊兩代，重佛敬僧，國移廟改。謂「佛妖僧偽，姦詐爲心。墮胎殺子，昏淫亂道。故使宋齊磨滅。今宋齊寺像現在，陛下承事，則宋齊之變，不言而顯矣。」(三)佛教本出於允姓之姦。「中國所投斥之荒裔，以御魑魅者也。」(四)佛教蔑棄忠孝，最爲兇貪。(五)僧尼不耕不偶，病民費財，害政之尤。(六)僧尼志在貪淫，竊盜華典，傾奪朝權，凡有十等。

一曰，營繕廣廈，僧擬皇居也。二曰，興建大室，莊飾胡像，僧比明堂宗祀也。三曰，廣譯妖言，勸行流布，轢帝王之詔敕也。四曰，交納泉布，賣天堂五福之虛果，奪大君之德賞也。五曰，豫徵收贖，免地獄六極之謬殃，奪人主之刑罰也。六曰，自稱三寶，假託四依，坐傲君王，此取威之術也。七曰，多建寺像，廣度僧尼，此定霸之基也。八曰，三長六紀，四大法集，此別行正朔，密行徵發也。九

曰，設樂以誘愚小，俳優以招遠會，陳佛士安樂，斥王化危苦，此變俗移風徵租稅也。十曰，法席聚會，邪謀變通，稱意贈金，毀破遭謗，此呂尙之六韜祕策也。凡此十事，不容有一，萌兆微露，卽合誅夷。今乃恣意流行，排我王化。方又擊鴻鐘於高臺，期闕庭之箭漏。挂幡蓋于長刹，放充庭之鹵簿。徵至食以齋會，雜王公之享燕。唱高越之讚唄，象食舉之登歌。歎功德則比陳詞之祝史。受儭施則等束帛之等差。設威儀則效旌旗之文物。凡諸舉措，竊擬朝儀。

（七）沙門不但爲天子所不臣而梁武帝「方更傾儲供寺，萬乘擬附庸之儀。肅拜僧尼，三事執陪臣之禮。寵既隆矣，侮亦劇矣。」（八）盛弘釋教，廢儒道，虧名教。故荀濟疏又曰，

陛下以因果有必定之期，報應無遷延之業。故崇重像法，供施彌隆。勞民伐木，燒掘螻蟻，損傷和氣，豈顧大覺之慈悲乎。胡鬼堪能致福，可廢儒道。釋禿足能除禍，屛絕干戈。今乃重關以備不虞，擊柝以爭空地。殺螻蟻而營功德，旣乖釋典。崇妖邪而行諂祭，又虧名教。五尺牧豎，猶知不疑。四海之尊，義無二三其德。

其言實極沈痛。書上，武帝大怒。濟懼誅，奔魏。（參看北史八十三。）

陳代佛教 陳氏一代，首以中國多故，南京僧寺誅焚略盡，帝王人民雖略事修復，然當仍不如梁時之盛。帝王獎挹名僧常有所聞，其行事仍祖梁武之遺規。永定二年五月辛酉陳武帝幸大莊嚴寺捨身。壬戌羣臣表請還宮。十二月甲子又幸同寺，設無礙大會，捨乘輿法物。羣臣備法駕奉迎，卽日還宮。陳後主卽位之年，亦在弘法寺捨身。是均效法梁武帝故事。至於高僧，亦因朝祚短促，（僅三十三年。）又值世亂，多湮沒不彰。（參看續傳義解篇論。）然陳世法朗之三論，眞諦之攝論，以及智者大師之立教，均與隋唐思想有極重要之關係焉。

晉宋以來，僧徒多擅文辭，旁通世典。士大夫亦兼習佛理。又因僧寺淸幽，尤爲其遊觀倡和之地。因而文人學士，首已在文字上結不解因緣。一方文字之取材，闢有甚廣大之新領域。讀支道林謝靈運之詩文，可以概見無須煩言。一方文字上之體裁，因玄學佛學之爭辯，而多有說理之文。讀弘明集所載，可以知其與文選之性質大異。而梵音學與中國聲韻之關係，其影響及於文字，則又可謂爲無意中之收獲也。南朝文人之與佛教有密切關係者，自謝顏以下，幾不可勝述。梁劉勰早孤，依沙門僧祐，與之處積十餘年，遂博通經論。因區別部類，錄而序之。爲文長於佛理，京師寺塔及名僧碑誌必請

總製。後出家，改名慧地。（梁書本傳。）又虞孝敬學周內外，受命撰內典博典三十卷，並著高僧傳六卷。後出家，更名道命。（續高僧伽婆羅傳。珠林一百作慧命。）此以文人信佛而終出家者也。至若雖未出家而奉法虔敬，如周顒王筠沈約江淹等各有文載廣弘明集中，則實代表士大夫之風尚，非三數人所獨有之信仰也。

卽在陳代，此風未替。徐陵崇信釋教，經論多所精解。後主在東宮，陵為講大品。義學名僧，羣集講筵。（陳書本傳。）江總自敍，謂弱歲歸心釋教，年二十餘入鐘山就靈曜寺則法師受菩薩戒。暮齒官陳，與攝山布上人遊款。（陳書本傳。）姚察幼從鐘山明慶寺尙禪師受菩薩戒。及官陳，祿俸皆捨寺起造，並為禪師樹碑文，甚遒麗。察諳內典，所撰衆塔及衆僧文章，以綺密見稱。（陳書本傳。）原夫文人與僧徒之投契，當時並不只在文字之因緣，而尤在義理上之結合。徐孝穆欽仰天台智顗，江總持尊重興皇法朗，均於其學問上有所心折。（此外有孫瑒傅縡之於三論，毛喜之於天台，其事亦同。）

所謂義理上之結合者，仍延襲晉宋以來玄談之性質。蓋梁武之世，三玄復盛，陳世猶然。馬樞六歲能誦孝經論語老子，及長博極經史，尤善佛教及周易老子義。梁邵陵王綸為南徐州，素聞其名，引為學士。綸時自講大品經，令樞講維摩老子周易，同日發題，道俗聽者二千人。王欲極觀優劣，乃謂衆

曰，「與馬學士論義，必使屈服，不得空立主客。」於是數家學者各起問端。幅乃依次剖判，開其宗旨。然後枝分流別，轉變無窮。論者拱默，聽受而已。（陳書本傳。）庾承先弱歲受學於南陽劉虬。玄經釋典，靡不該悉。梁鄱陽忠烈王令講老子，遠近名僧，咸來赴集。論難蜂起，異端競至。承先徐相酬答，皆得所未聞。（南史七六。）齊周顒善談論。其子捨尤精義理。捨弟之子弘正爲當時玄宗之袖領。陳書二十四曰，

元帝嘗著金樓子曰，余於諸僧，重招提琰法師。隱士，重華陽陶貞白。士大夫，重汝南周弘正。其於義理清轉無窮，亦一時之名士也。

顏氏家訓敍梁陳玄學有曰，

周弘正奉贊大猷，化行都邑，學徒千餘，實爲盛美。

弘正十歲通老子周易。伯父捨與談，深異之。智藏法師於開善寺講說，門徒數百，弘正年少未知名，著紅褌錦絞髻，踞門而聽。衆人蔑之，不譴也。既而乘間進難，舉坐盡傾。法師疑非世人，覘知大相賞狎。弘正特善玄言，尤精釋典。雖碩德名僧，莫不講質疑滯。（南史本傳。）弘正有弟子張譏，亦善談名理。著作中有周易老莊義等，又有玄部通義十二卷，遊玄桂林二十四卷。吳郡陸元朗朱孟博一乘寺沙門法才法

雲寺沙門慧休至眞觀道士姚綏皆傳其業。（陳書本傳。）夫當世士大夫之學，不似晉代之偏重老莊，而兼弘儒術。僧人之學，亦非僅宗般若，并通諸多經論。然其執麈尾（陳書謂陳後主折枝與張譏代麈尾。續傳謂陳僧寶瓊，徐拂麈尾，從容而對。）以談理遊玄，（支道林作即色遊玄論，張譏撰遊玄桂林。）則固支道林以至張譏世風之所同也。

第十四章　佛教之北統

東晉之末葉，姚秦僧號關中，沮渠稱王隴西，均奉佛法。長安之譯經者，有鳩摩羅什，涼州之譯經者，有曇無讖，俱集一時名宿。其影響並及於南北。及至晉末宋初，拓跋氏自代北入主中原。秦涼佛教，頗受兵燹。自後政治上形成南北之對立，而佛教亦且南北各異其趣。於是南方偏尚玄學義理，上承魏晉以來之系統。北方重在宗教行爲，下接隋唐以後之宗派。唐僧神清北山錄（卷四）有曰，

宋人魏人，南北兩都。宋風尚華，魏風猶淳。淳則寡不據道。華則多遊於藝。（宋僧慧寶注曰，晉宋高僧藝解光時，弘闡教法，故曰華也。元魏高僧以禪觀行業據道，故曰淳。）夫何以知，觀乎北則枝葉生於德教，南則枝葉生辭行。（生下似脫於字。）

由此言之，則唐世已有分佛教爲南北二系之論也。

涼州與黃龍　元魏拓跋氏原居極北。非佛教勢力之所及。後與中國交通，始知佛法。道武帝攻略黃河北岸，所過僧寺，見沙門道士，均加敬禮。染中國之風，好黃老，覽佛經。遣使致書泰山僧朗。天興元年（三九八）始勅建寺塔於都城。明元帝（四〇九至四二二）於京內外建圖像，令沙門敷導民俗。

以沙門法果爲道人統，管攝僧徒。詳魏書釋老志。蓋約當羅什在長安譯經時也。羅什歿後，關中疊經變亂，加以赫連氏之破佛。參看僧傳曇摠僧導傳。長安佛教當漸衰頹。魏雖進至黃河流域。但其於佛法，亦自未特加提倡。當時北方佛法稍盛之地，想爲西北之涼與東北之燕。

按自秦姚興末年以至魏太武帝之世，（四一六至四五二）北方佛法情形，諸書失載。吾人只可就關於南方記載推測得之。按高僧傳謂曇無竭此云法勇。姓李，幽州黃龍人。幼爲沙彌，便修苦行持戒誦經，爲師僧所重。以宋永初元年（四二〇）招集同志僧猛曇朗二十五人西行求法。又謂宋釋僧詮，姓張，遼西海陽人。少遊燕齊，偏學外典。弱冠出家，復精三藏。先於黃龍國江南稱燕爲黃龍國。造丈六金像。又謂釋法度，黃龍人。少出家，遊學北土，備綜衆經。宋末南遊。又謂釋曇弘黃龍人。少修戒行，專精律部。宋永初中南遊番禺。又言釋慧豫黃龍人。來遊京師。建業。少而務學，偏訪衆師。考上列諸僧南遊之年，均在宋之初葉。可見當時幽燕遼西一帶，佛法頗盛。按釋老志載魏文成帝詔有曰，

世祖太武皇帝開廣邊荒，德澤遐及。沙門道士，善行純誠，惠始之倫，無遠不至。風義相感，往往如林。

惠始號白脚禪師，事詳見釋老志。高僧傳稱爲曇始，謂爲關中人。（志云姓張氏，清河人。）於晉孝武帝太元之末，齎經律數十部往遼東宣化，爲高句驪聞道之始。義熙初復還關中，（上見僧傳。）後至平城，爲太武帝所重。太延中（四三五至四三九）卒。（此據釋老志。高僧傳謂爲太武帝所殺，並著神異，所錄與志所書均不合，當是訛傳。）據此則始原亦曾遊東北，後乃至平城。依高僧傳所載，黃龍僧頗多南遊。則獻文帝之所謂無遠不至者，或亦頗有來自東北者也。（北燕馮氏頗於魏朝宮禁信佛有關，下詳。）

北涼沮渠氏，本可謂爲佛法之國家。其於元魏釋教，尤有密切之關係。釋老志曰，

涼州自張軌後，世信佛教。敦皇地接西域，道俗交得。其舊式村塢相屬，多有塔寺。太延中，涼州平，徙其國人於京邑。沙門佛事，皆俱東，象教彌增矣。

太武帝在太延五年（四三九）滅涼。徙沮渠牧犍宗族及吏民三萬戶（或作十萬戶，見通鑑考異。）于平城。續高僧傳僧朗傳，謂魏軍東歸，擄掠沙門與之俱還。其文曰，

釋僧朗，涼州人。魏虜攻涼。城民素少，乃逼斥道人用充軍旅，隊別兼之。及轒轀所擬，舉城同陷。收登城僧三千人至軍，將魏主所，謂曰，「道人當坐禪行道，乃復作賊，深當顯戮，明日斬之。」

至期，食時，赤氣數丈貫日直度。天師寇謙之為帝所信，奏曰，「上天降異，正為道人，實非本心，願不須殺。」帝弟赤堅王亦同謙請。乃下勅止之。猶虜掠散配徒役。唯朗等數僧別付帳下。及魏軍東還，朗與同學中路共叛。（下略）

按魏太武帝曾遣使求曇無讖。可見其徒沙門至平城，固不必全因僧人曾充軍役也。太武獻文之世，沙門特知名者，有玄高，曇曜，師賢，與元魏佛法之興衰，並有重大關係，則均自涼州至平城者也。

釋玄高　高僧傳曰，釋玄高，姓魏，本名靈育，馮翊萬年人也。母寇氏，本信外道。始適魏氏，首孕一女，即高之長姊。生便信佛，乃為母祈願，願門無異見，得奉大法。母以偽秦弘始三年夢見梵僧散華滿室，覺便懷胎，至四年（四〇二）二月八日生男。家內忽有異香，及光明照壁，迄旦乃息。母以兒生瑞兆，因名靈育。時人重之，復稱玄高。按寇謙之亦為馮翊萬年人，玄高與之同縣。而其母又姓寇氏，高本名靈育，又似道教稱號，則其母或原奉道者也。

年十二（約四一三）入中常山，（疑中南山之誤，中南即終南，在萬年縣之南。）堅求出家，改名玄高。出家時，謂有神人迎送。年十五，已為山僧說法。專精禪律。聞關右有浮馱跋陀禪師，在石羊寺弘法，高往師之。旬日之中，妙通

禪法。跋陀稱之。按佛陀跋多羅在弘始十三年已離長安南下，其時玄高只十歲。而佛陀跋多羅亦未聞住石羊寺，則此所謂浮馱跋陀者，不悉指何人。若係覺賢，則高僧傳謂高於弘始四年生，必有誤也。參看伊藤義賢支那佛教正史四八七頁。

後高杖策西秦，隱居麥積山。山在天水東南八十里。庾子山作麥積崖佛龕銘序，有「方之鷲島，迹遁三禪」之句，蓋隴右之名山也。從高學者百餘人。長安釋曇弘亦隱於此，均以禪法為業。時西秦乞伏熾槃據隴西，義熙八年（四一二）至元嘉四年（四二七）凡十六年。稱河南王。事在義熙十年。有外國禪師曇無毗，深於禪法，來入其國。玄高率其徒衆從之。時河南有二僧雖形為沙門，而權侔僞相，恣情乖律，頗忌衆僧。曇無毗既西返舍夷，當即遁夷。二僧乃向河南王世子曼，當即熾槃子暮末。讒構玄高。擯高往河北林陽堂山。不詳。山古老相傳云，是羣仙所宅。高徒衆三百往居山舍，遊刃六門禪法六妙門。者百有餘人。有十一人備著靈異。中有玄紹，秦州隴西人，即僧傳長安太后寺慧通之師涼州禪師慧紹。紹後入堂術山蟬蛻而逝。堂術山即小積石山，水經注謂相傳有神仙往返，蓋亦仙山也。參看鑑笈叢七二八。時曇弘法師已往岷蜀行化，河南王藉其高名，遣使迎接。弘既至，即晉於王，請高還國，崇為國師。後高遊涼土，沮渠蒙遜亦相敬禮。時海西有樊僧印，亦從

高學。（高僧傳作樊會僧印，據珠林八十四，曾字衍。）印後行化江陵。（名僧傳抄有傳，僧印原姓樊。）蓋玄高在西北已為禪學之宗師矣。

魏太武帝滅涼，（四三九）其舅陽平王杜超請高同還平城，大流法化。太子晃事高為師。晃一時被讒，（南齊書魏虜傳，謂為大臣崔氏寇氏所譖。）為父所疑，高令作金光明齋七日。太武帝夢其祖及父責問，何故信讒。太武帝乃下詔令太子共參國政。（事在元嘉二十年。宋書索虜傳有此詔書。但未言其信讒及感夢事。與南齊書及僧傳所載不同。）後崔浩（傳原作皓。）寇天師又譖（傳原作讚。）曰，「前夢玄高所為，宜誅之以除害。」太武帝從之。時有涼州沙門慧崇，乃尚書韓萬德門師，亦幷被幽縶。均以太平眞君五年九月十五日被害。（廣弘明集所載釋老志謂是時太子幽死。但晃之死在此後七年。其言妄。按道宣於釋老志原文，常加增刪，不可為據。宋書南齊書雖有太子被殺之說，但均未言與佛教有關係。）玄高年四十三。（生於弘始四年。）是歲宋元嘉二十一年也。（四四四）死時備著靈異云。

按高僧傳所載玄高為太子作齋事，亦見南齊書魏虜傳。但魏書宋書均不見錄，通鑑考異謂應從魏書。疑僧傳所載不全為實錄。查太武帝在元嘉十五年已詔罷沙門年五十以下者。（玄高死時，年四十三。）十七年改元太平眞君。十九年受寇天師法籙。是在玄高死前數年，太武帝已抑佛尊道。至太平眞君五年其殘害益甚。玄高之死無論原因如何，但必為毀法步度之一。高僧傳言玄高被殺後，又復活，預言

大法將滅。實則在當時有識者必已可見及此也。

太武帝毀法　天師寇謙之集道教方術之大成。假託神人，依傍佛典，製作僞經。除去三張之法，租米錢稅及男女合氣之術。對於道教徒，加以整齊嚴肅之戒規與組織。實爲道教復興之功臣。而漢代以來，圖讖曆數之學，頗流行於北方。謙之備悉其術。自稱新經應運出世，神人作誥，謂以經付謙之，轉佐北方太平眞君。其所言與于吉所謂太平氣至，德君將出之說相似。崔浩明歷數，嘗論古今治亂之迹，自夜達旦。故深有契於謙之之學。在明元帝之世，謙之已謂浩曰，「吾行道隱居，不營世務。忽受神中之訣，當兼修儒教，輔助太平眞君，繼千載之絕統。而學不稽古，臨事闇昧。卿爲吾撰列王者治典，並論其大要。」浩乃著書二十餘篇，上推太初，下盡秦漢變弊之迹。上見魏書浩傳。按謙之之意，竊三統五德說之餘緒，上承漢代之經學。故謂之兼修儒教。夫旣以長生仙化之術眩人主，又用繼古聖王道統之說，上干拓拔氏之君。其爲英武有大志之太武所嘉納，固不足怪。故崔浩上疏太武曰，「臣聞聖王受命，則有天應。而河圖洛書皆寄言於蟲魚之文。未若今日人神接對，手筆燦然，辭音深妙，自古無比。(中略)今清德隱仙，不召自至。斯誠陛下侔蹤軒黃應天之符也。豈可以世俗常談而忽上靈之命。」

世祖欣然，乃始崇奉天師。（釋老志。）後遂改元太平眞君。（四〇四）

太武帝銳志武功，每以平定禍亂爲先務。太延四年（四三八）三月癸未，魏主詔罷沙門年五十以下者。通鑑胡注云，以其彊壯，罷使爲民，以從征役。按是年魏大舉伐柔然。次年遠征涼州。胡氏之說，必有所據。又明年而改元爲太平眞君。又二年而帝備法駕，詣道壇受符籙。是時涼州沙門已來平城。太子晃奉玄高，尙書韓萬德師慧崇。然太武帝則已信寇謙之。於崔浩尤言聽計從。浩旣奉道，以謙之爲師，尤不信佛。與帝言，數加非毀。常謂虛誕爲世費害。帝頗信之。（釋老志。）太平眞君五年正月戊申，詔王公以下至庶人以私養沙門巫覡於家者皆遣詣官曹。過二月十五日不出，沙門巫覡死，主人門誅。並斥佛教爲「西戎虛誕，妄生妖孽。」（釋老志載此詔於七年入長安之後。按帝於七年二月乃入長安，而同年正月無戊申，今從魏書本紀，北史卷二，與通鑑。）其年九月而玄高慧崇被殺。二僧必因是當時佛徒上首而遭難。朝廷排斥佛法，已甚積極。又先是沙門慧始，本葬平城城內至眞君六年，制城內不得留瘞，乃葬於南郊之外。其時送者六千餘人。中書監高允爲之傳頌其德迹。（釋老志。）按高僧傳載玄暢本玄高之弟子，値虐虜翦滅佛法，害諸沙門。玄暢乃於元嘉二十二年閏五月十七自平城遁。查眞君六年有閏五月，則是年已有害諸沙門之事。（其翦滅佛法則在明年，僧傳稱誤。）又同

年冬，蓋吳謀亂關中。魏主西征。明年（四四六）二月，帝至長安，在佛寺見大有兵器。帝怒，疑與蓋吳通謀。命誅閤寺沙門，閱其財產，得釀具及州郡牧守富人所寄藏物以萬計，又爲窟室以匿婦女。崔浩因說帝悉誅天下沙門，毀諸經像。帝從之。寇謙之與浩固爭，浩不從。（北山錄五，亦言謙之諫浩勿誅沙門。）先盡誅長安沙門，焚毀經像，并勅留臺下四方令一用長安法。於是年（四四六）三月下詔，其文自謂「承天之緒，欲除僞定眞。（按浩上五元寅曆表有曰，「今遭陛下太平之世，除僞從眞，」云云。又世傳太安二年中嶽嵩高靈廟碑，廟係寇天師所奏立。碑文中並有「除僞崇眞」及「河圖授羲洛書授農」諸句。）復羲農之治。」此蓋自以爲繼王者之統，用寇崔之說也。又謂胡本無佛，「皆是前世漢人無賴子弟劉元眞呂伯彊之徒，（元眞乃晉竺法深之師，呂伯彊未詳。胡適之先生云，疑即僧傳康法朗傳之呂韶。）乞胡之誕言，用莊老之虛假，附而益之，皆非眞實。」此則謂佛非胡神，非所應奉也。詔書末曰，「有非常之人，然後能行非常之事。非朕孰能去此歷代之僞物。有司宣告征鎮諸軍刺史，諸有佛圖形像及胡經，盡皆擊破焚燒，沙門無少長悉坑之。」時太子晃監國，雖屢諫不用，然猶緩宣詔書，遠近皆豫聞知，得各爲計。沙門多亡匿獲免，或收藏經像。唯塔廟在魏境者，無復孑遺。（上見釋老志及通鑑。）

太武毀法，固亦可謂爲佛道鬭爭之結果。但其主動人爲崔浩。浩之妻郭氏，敬好釋典，時時讀誦。

其從弟模，雖在糞土之中，禮拜形像。（魏書浩傳。）其同事高允信佛，時設齋，好生惡殺。早年曾出家爲沙門。（見允傳。）寇謙之亦不欲毀滅佛教。（據釋老志謙之本認佛得道，在四十二天。集古今佛道論衡載道士郭行眞文，謂「陶(貞白)寇(謙之)兩傑，據敬釋宗，詳于梁魏之書，」云云。）浩獨昌言毀佛，可謂一意孤行也。（後世佛徒痛恨浩，即因此。）蓋浩既修服食養性之術，又精漢代以來經術歷數之學。深欲帝「除僞從眞」以應新運。毀佛乃與其勸帝改歷以從天道，（見本傳。）用意相同。據此毀謗胡神，具有張中華王道正統之義。其事又非一簡單之佛道鬬爭也。按南朝佛道之爭，純用筆舌，以義理較長短。北朝則於其開始，即用威力作宗教之鬬爭。且北魏僧人最早之領袖爲習禪之玄高。南重義學，北重實行，於此已見之矣。

曇曜復興佛法　崔浩於毀法後四年（四五〇）被誅。（水經注謂同年寇謙之所奏造之靜輪宮亦毀。）太武帝頗悔前事。（僧傳曇始傳續傳曇曜傳均有太武帝因白足禪師事而生悔心之說。但證以釋老志，其事不確。）但已行，難修復。太子晃潛欲興之，而未敢言。（釋老志。）又明年太子薨。又一年（四五二）太武被弒。計終帝之世，法廢積七年。然禁稍寬弛，篤信之士，得密奉事。（釋老志。）至文成帝即位。（晃之子。）佛法又興。主其事者爲沙門師賢與曇曜。蓋仍均原從涼州來者。

高僧傳玄高傳云，「涼沮渠牧犍時有沙門曇曜，亦以禪業見稱，僞太傅張潭伏膺師禮。」此曇

曜當卽魏世復興大法之沙門，道宣作傳，謂未知爲何許人，實則來自涼州也。釋老志稱其有操尙，爲太子晃所知禮。佛法之滅，沙門多以餘能自效，還俗求見。曜誓欲死守。太子再三親加勸喩，仍密持法服器物，不暫離身。聞者歎重之。按文成帝卽位時，年只十二歲。其父晃奉佛虔至。文成帝原必亦常得見玄高及曇曜等。卽位約一年，卽下詔復佛法。年甚幼而作巨ㄋ之興革，必其左右之大臣，及與接近之僧人所主張。曇曜亦或與有力也。釋老志謂曇曜以復佛法之明年，自中山奉命赴京。是曜早受知於文成帝之證。文成帝詔書，釋老志。盛稱釋迦如來之化。而於太武毀法，則歸過於有司之失旨。令得聽性行素篤出於良家者出家。率大州五十，小州四十人，其郡遙遠臺者十人。是時爲興安元年(四五二)十二月。天下承風，朝不及夕。毀壞圖寺，仍還修復。佛像經論，又得再顯。釋老志。

沙門師賢者，本罽賓國王種人。少入道，東遊涼州。涼平，赴魏京。罷佛法時，師賢假爲醫術還俗，而守道不改。於復法日，與同輩五人反爲沙門。帝親爲下髮。師賢爲道人統。賢於和平初(四六〇)卒。曇曜代之，更名沙門統。帝師事之。釋老志。師賢曇曜並爲僧統，於喪滅之餘，召集流亡，必多有盡力也。高僧傳謂有僧周者，常在嵩山頭陀坐禪。及滅法，乃與數十人入距長安西南四百里之寒山。及永昌王鎭

長安，奉旨復法。聞周名，迎之。周令弟子僧亮應命。於是修復故寺，延請沙門。關中大法更興，亮之力也。按曇曜以禪業見稱，師賢以醫術行世，僧周頭陀坐禪，均爲文成帝世之主要人物。（釋老志謂時有道進僧超法存等並有名。三人未詳。但僧傳曇無讖傳，有道進善禪法。又法朗傳謂有師法進，亦似業禪。或亦卽道進。又僧傳有法進傳云，「法進或曰道進，」當均爲同一人。）則北魏佛法在復興後之性質，可以推知也。

北朝上下之奉信，特以廣建功德著稱。文成帝卽位元年詔有司爲石像。興光元年（四五四）秋勅有司於五級大寺（級原作緞。）爲太祖以下五帝鑄釋迦立像五，各長丈六，都用赤金二萬五千金。太安初（四五五）有師子國沙門邪奢遺多浮陀難提等五人奉佛像三到京師。又沙勒沙門赴京師，致佛鉢并畫像迹。和平初曇曜爲沙門統，白帝於京西武州塞闢鑿石窟五所，鐫建佛像各一。高者七十尺，次六十尺。雕飾奇偉，冠於一時。（釋老志。）獻文孝文常駕幸此山石窟。武州塞之最高峯名雲崗。曇曜所鑿造，卽今日世界馳名之大同雲崗石窟也。按據近人考證，在此前，涼州鳴沙山已大規模開山造像。涼州僧人移於平城。其中當不乏善工藝者。武州造像，必源出涼州，且曇曜亦來自涼土，開窟又爲其所建議。涼州佛教影響於北魏者，此又一大事也。

但曇曜於復興佛法要以在經濟上最著功績。釋老志曰，曇曜奏平齊戶及諸民有能歲輸穀六十斛入僧曹者，卽爲僧祇戶，粟爲僧祇粟。至於儉歲，賑給饑民。又請民犯重罪及官奴以爲佛圖戶，以供諸寺灑掃，歲兼營田輸粟。高宗並許之。於是僧祇戶粟及寺戶徧於州郡矣。

按魏書術藝傳云，蔣少游「見俘入平城，充平齊戶。」又崔道固傳，「徙靑齊士望共道固守城者數百家於桑乾，立平齊郡於平城西北北新城。」則平齊戶者，乃討平靑齊，用所徙民以充之，（並立郡）故有此名。又按釋老志高肇奏云，「涼州軍戶趙苟子等二百家爲僧祇戶。」則上文所謂「諸民」中有涼州徙來之民。大概曇曜所奏請充僧祇戶者多魏平諸國之俘虜。而佛圖戶則品格更卑，爲犯重罪者及官奴。（犯重罪者充佛圖戶自赦免其罪。）僧祇戶原所以賑濟饑荒，且爲僧伽之共有財產。（釋老志高肇奏云，依內律僧祇戶不得別屬一寺。）但其後冒濫，僧人誅求無厭，且用以謀私利。然曇曜於寺院毀滅之後，謀經濟權之確定，其於復興必助益不少也。（參見東洋史研究二卷二號塚本善隆論文。）

釋老志云，曇曜又與天竺沙門常那邪舍等（此人不詳。）譯出新經十四部。按房錄著錄曇曜譯有三

部，（謂在和平二年於石窟寺內譯。此則石窟寺和平三年前已工畢。）據吉迦夜譯有五部，（孝文帝延興二年爲曇曜譯於北臺。）前後共只八部。此中曇曜譯有付法藏傳四卷。吉迦夜又譯有付法藏因緣傳六卷，房錄等謂與曜譯者不同。房錄云，

昭玄統沙門釋曇曜慨前陵廢，欣今載興，故於北臺石窟寺內集諸僧衆，譯斯傳經，流通後賢，庶使法藏住持無絕。

按太武帝毀法之時，誣言佛法本是虛誕，胡無此教，乃漢人之無賴者所僞造，曇曜於大法再興之後，乃譯付法藏傳以明釋教之傳來，歷然可考。而且不數年中，吉迦夜又爲曜重譯之。蓋皆意在昭示傳燈之來由，而「庶使法藏住持無絕」也。

北魏諸帝與佛法

北魏諸帝，雖漸被華化。然其奉佛，則與中國南方之君主不同。景穆（太子晃）文成父子所交遊者爲禪師，大修功德以求福。與同時之宋文帝能辯論佛義者，自異其趣。文成崩，御子弘嗣立，是爲獻文帝。相傳宋孝武帝大明四年，（釋老志作文成帝太安末，誤。）建業中興寺設齋，有一沙門容止獨秀，舉衆莫識。問之，答言「從天安來。」言訖忽然不見。（事詳高僧傳道溫傳，宋書天竺傳，珠林卷十七。）其後七年（原作六年，誤。）而獻文帝踐祚，改元天安。（上見釋老志。）蓋自以繼天安人自許，並引南朝神話自重也。帝於平城起永寧寺，構七級

浮圖，高三百餘尺，基架博敞，爲天下第一。（水經注㶟水篇云，工在寡雙。）於天宮寺造釋迦立像，高四十三尺，用赤金十萬斤，黃金六百斤。又構三級石浮圖，榱棟楣楹，上下重結，大小皆石，高十丈，鎮固巧密，爲京華壯觀。（水經注云，三層浮圖眞容鷲架悉結石也。裝制麗質，亦盡美善也。）獻文帝雅薄時務，常有遺世之心，在位六年而禪位於太子宏。詔書自謂希心玄古，志存澹泊。移居於北苑崇光宮，（水經注云，崇光宮爲獻文帝爲太上皇所居之故宮。）覽習玄籍。建鹿野佛圖於苑中之西山，去崇光右十里，巖房禪堂，禪僧居其中。（釋老志。）按獻文於天安元年，親受道籙。（通鑑云，太平眞君以後，魏帝均受道籙。）高允鹿苑賦（載廣弘明集。）敍帝之志願，有云「資聖王之遠圖，豈尋常以明教，希縉雲之上升，羨頂生之高蹈。」帝蓋希求鼎湖仙去，故爾棄位。其所信並不專在佛教。但因信道而至於禪位，則其對宗教之熱情，似又非南朝帝王愛好玄理者，所可比也。

然釋老志云，獻文帝覽諸經論，好老莊，每引諸沙門及能談玄之士與論理要。或帝於佛道理論，亦有興趣。但確於佛義有研求提倡者，北魏終當推孝文帝。其父獻文及祖母文明太后並崇佛，故帝早受薰陶。即位後，整飭僧綱，（下詳。）並建功德。令曇曜於濟州迎靈像於永寧寺設齋。（釋老志。）立思遠寺。（見志及本紀。）詔諸鷙鳥傷生之類，宜放之山林。爲太后起塔，罷鷹師曹，以其地爲報德佛寺。（見文明皇后傳，參看釋老志。）具

見李信之誠。帝善文學，雅好讀書，博覽經史，並能講說。（魏書韋纘傳云，高祖每與名德沙門談論往復，纘掌綴錄，無所遺漏。）善談老莊，尤精釋義。（本紀。）太和三年，幸永寧寺，設會行道，聽講，命中秘二省與僧徒討論佛義。（魏書二十四云，高祖閑暇，僧淵知佛經，善談論，敕以白衣入聽於永樂經武殿。）詔於羅什法師之常住寺建三級浮圖，並訪其後胤。遷洛後屢詔金墉城西王南寺與沙門論議，因此於城開一新門。（迦藍記。）釋老志云，其時沙門道順，慧覺，僧意，慧紀，僧範，道弁，惠度，智誕，僧顯，僧義，僧利並以義行知重。

諸僧中道順慧覺（按出賢愚經者有慧覺，或即此人。）僧範智誕僧利均不詳。僧顯爲方山思遠寺主，孝文以之爲沙門統，繼曇曜之後。（據廣弘明集載有孝文歲施道人應統帛詔，應統亦帝世沙門統。）僧義爲平城皇舅寺主，（寺見水經注。）孝文勅爲都維那。（上見廣弘明集孝文帝詔書。）僧意住泰山朗公谷山寺，貞確有思力，每登座講說，輒天花散於法座。（詳續僧傳。）道弁續高僧傳作道辯，曾注維摩，勝鬘，金剛般若，撰小乘義章六卷，大乘義五十章，及申玄照等。並欲廣注衆經，未果。魏有經大法尊王八十餘卷，辯知其僞，集而焚之。雖耳聾，但對孝文，不爽帝旨。初住北臺，後隨南遷。剖定邪正，開釋封滯，是其所長。確爲一義學僧人也。慧紀（亦作記。）與道登曇度，（當即上文所引之惠度，續僧傳道登傳作法度。）同受學於僧淵。淵爲羅什門下彭城僧嵩之弟子。嵩精於成實毗曇二論，原信大品，後乃信涅槃。（據中論疏所載。）淵

受二小乘論於嵩，慧解之聲，馳於遐邇，甚紀通數論，曾講經於鹿苑，（當即獻文帝所住地。）逝世後，孝文帝下詔為之施帛設齋。（上詳廣弘明集孝文詔書。）道登為孝文之師，善涅槃法華及成實，勝鬘，孝文重之，常與談論。（釋老志及靈徵志。南齊書四十九道登傳。）太和二十年卒，帝哭之，為之施帛設齋。（釋老志。）曇度受淵之成實，兼善涅槃，法華，維摩，大品。亦為孝文所重，住北方大開講席，聽者千餘，所撰成實義疏八卷，盛行北土。（僧傳本傳。按嵩淵紀曇度均彭城僧。又廣弘明集載孝文賜徐州僧統僧逞宮詔。徐州名僧甚多，乃當時佛法之中心。）蓋魏之義學如成實涅槃，毗曇，均導源於孝文帝之世（關於成實，涅槃在此方之發展，另詳之。）北方義學沈寂於魏初者，至此經孝文之誘掖，而漸光大也。孝文帝嘗為佛陀禪師（釋老志作跋陀。）於嵩山立少林寺。佛陀禪師有弟子慧光，尤為魏末義學之大師。又有惠猛法師，亦義學僧。孝文帝與之清談移日，後受宣武帝之知遇。（附齋造石記九碑文題跋。）

廣弘明集載孝文帝聽諸法師一月三入殿詔，可見北魏諸帝提倡義學實始於孝文。其文有曰，

先朝之世，經營六合，未遑內範，遂令皇庭闕高邈之容，紫闥簡超俗之儀，于欽善之理，福田之資，良為未足。將欲令懿德法師，時來相見，進可餐稟道味，退可光飾朝廷。其勅殿中聽一月三人。

同書又載有令諸州衆僧安居講說詔。文有曰，

可勅諸州令此夏安居清衆，大州三百人，中州二百人，小州一百人，任其數處講說。皆僧祇粟備供。若粟尟徒寡，不充此數者，可令昭玄量減還聞。其各欽旌賢匠，良推叡德，勿致濫濁，惰茲後進。

孝文提高僧人學識之熱心，於此可知矣。

孝文以後，北魏義學僧人輩出，朝廷對於譯經求法講論，均所獎勵。宣武帝篤好佛理，每年常於禁中親講經論。廣集名僧，標名義旨。沙門條錄，爲內起居焉。見釋老志。又本紀云，永平二年十一月帝於式乾殿爲諸僧朝臣講維摩經。又云，帝尤長釋氏之義，每至講論，連夜忘疲。又卷七十二云，世宗委任羣下，不甚親覽，好桑門之法。魏自太武帝，兵威甚盛，西域暢通。天竺於宣武世數來朝貢。天竺有沙門曇摩流支在景明正始年中在洛陽爲宣武帝譯經三部。房錄菩提流支勒那摩提二天竺僧亦係於宣武帝世至洛，爲魏代譯人之重鎮。當譯十地經論時，帝親御大殿筆受一日後乃付沙門畢其功。

晉末宋初，北方佛法三寶興隆之地，當推涼燕。已見前。其時據在幽燕者爲馮氏。史稱爲北燕。馮跋與弟

昔相繼爲王。弘有子朗，朗爲魏臣，坐事誅。有女入宮掖，後爲文成帝皇后，即文明太后也。后曾立思燕佛圖於龍城。其兄熙信佛法，自出家財，在諸州鎭建佛圖精舍，合七十二處。（水經注晉平城有皇舅寺，即熙所建。）寫一十六部一切經。延致名德沙門，日與講論，精勤不倦。所費亦不貲。而在州營塔寺，多在高山秀阜。（詳魏書本傳。）熙有一女並曾爲孝文皇后。姊即幽皇后，嘗出家爲尼，妹被廢，爲練行尼，終於瑤光寺。魏世宮闈佛法之盛，蓋必得力於燕之馮氏也。瑤光寺乃宣武帝所立。伽藍記云，

椒房嬪御，學道之所。掖庭美人，並在其中。亦有名族處女，性愛道場，落髮辭親，來依此寺。屏珍麗之飾，服修道之衣，投心八（原作入。）正，歸誠一乘。

魏自孝文皇后馮氏以後，出家爲尼居瑤光寺者，尚有宣武皇后高氏，孝明皇后胡氏。（俱見本傳。）而與佛法最有關係者，爲宣武靈皇后胡氏。（其父國珍奉佛事，見魏書本傳。）胡太后以孝明帝即位之初，臨朝稱制，專權十有餘年。性聰悟，有才藝。有姑爲尼，頗能講道。后幼相依，略得佛經大義。（見本傳。）在后之世，菩提流支，勒那摩提，佛陀扇多，在洛譯經。而般若流支，毗目智仙，亦於是時至洛陽。（見開元錄。）詔處菩提流支於永寧寺，（胡后立。）四事將給。七百梵僧，勅以流支爲譯經之元匠。蓋自宣武帝以來，西方僧人來者日衆，宣武帝曾

造永明寺以居之。迦藍記。孝明帝神龜元年（五一八）十一月冬，魏書釋老志作熙平元年，西域傳作熙平中，此從迦藍記。太后詔遣沙門慧生使西域，採求佛經。同行者有宋雲。西域傳言尚有王伏子統及沙門法力。正光二年（五二一）二月志作三年冬。還京師，所得經一百七十部，皆是大乘妙典。同時有沙門道藥一作榮。亦至西域。上見迦藍記。蓋譯經求法之風，自是時而又盛。

魏世諸王亦多有奉佛者。如城陽王徽，捨宅爲宣忠寺。廣陵王恭，即前廢帝曾住龍華寺。高陽王雍，續傳法建傳，雍作邕。彭城王勰，立明懸尼寺。北海王詳，立追聖寺。清河王懌，立景樂冲覺融覺諸寺。汝南王悅，與懌同敬事法貞，見續傳。廣平王懷，立平等大覺二寺。均或曾立寺，迦藍記。或與僧人交遊。北史謂彭城王勰死，景明報德寺僧鳴鐘欲飯，忽聞勰薨，二寺一千餘人皆痛，爲之不食。其與僧人之交情可想。但諸王罕知義學，不能談理。北史謂汝南王悅好讀佛經。然又記其好左道。則諸王於佛教可知多偏於信仰也。北魏臣工自諸王以下，以至閹宦羽林虎賁等，多捨宅立寺。見迦藍記。又胡太后時劉騰，魏書謂有五寺修建，皆其所主持。劉不解書，僅能署名，其奉佛動機，可以想見。唐法琳辯正論，詳列北朝臣下，謂其信佛，並盛稱其文學德操。不盡可信，茲不採錄。學士文人與佛法在義理上之結合，初實不多見。至宣武帝胡太后時，始有崔光，王肅，王翊，孟仲暉，馮亮，裴植，裴粲，徐紇。均文士學人而奉佛法。迦藍記謂常景受勅爲永寧寺碑，邢子才爲景明寺碑，二人雖以文名，但其奉佛否不明。光好學，孝文帝稱之爲

「今日文宗。」崇信佛法，（迦藍記謂其施正始寺錢四十萬。）禮拜讀誦，老而愈甚。沙門菩提流支，勒那摩提等譯經，光常筆受。十地經論筆受後，並為序文。沙門朝貴，請講維摩，十地，聽者數百人。為二經作疏，識者知其疏略。（光有弟出家為僧，名慧順，見續傳。光弟敬友，精心佛道，日夜誦經，從弟長文，亦讀佛經，俱見魏書光傳。）肅涉獵經史，於洛陽造正覺寺。（迦藍記）翊好學，有文才，捨宅為願會寺。（迦藍記。）孟仲暉志性聰明，學兼釋氏四諦之義。窮其旨歸，常與沙門談論。時號為玄宗先生。（詳迦藍記。）馮亮博覽諸書，篤好佛理。宣武帝令侍講十地諸經。（詳魏書九十。）裴植少而好學，覽綜經史，尤長釋典，善談義理。死時遺命以沙門禮葬。弟粲好釋學，親升講座。雖持義未精，而風韻可重。（均詳魏書本傳。）徐紇少好學，有名理，頗以文詞見稱。時與沙門講論，或通宵達旦，而心力無怠。（魏書恩倖傳。）按魏世朝臣奉佛者固不少。然自高允以後，以文學見知而信法者，亦只此數人。而此中崔光之祖與父，均仕於劉宋，光十七歲乃來北方。王肅王翊乃王導後裔，均年長歸順魏朝。馮亮本在南方，為魏人虜獲，後乃隱居嵩山。裴植先亦仕於江南，弟粲當亦來自南方。（上俱見本傳。）則此六人以文士而信佛，並談義理，雖不必精深，固仍襲南朝之風也。

自孝文帝提倡義學以還，至宣武孝明之世，而譯經講論之事頗盛。然朝廷上下之奉佛，仍首在

建功德求福田饒益。故造像立寺，窮土木之力，爲北朝佛法之特徵。世宗於恆農荆山造珉玉丈六像一。永平三年冬迎置於洛濱之報德寺，帝躬致敬。（釋老志。）又立瑤光景明永明諸寺。瑤光寺有五層浮圖，去地五十丈，尼房五百餘間。景明寺處形勝之地，有一千餘間。複殿重房，交疏對霤。青臺紫閣，浮道相通。雖外有四時，而內無寒暑。房簷之外，皆是山池。松竹蘭芷，垂列堦墀。含風團露，流香吐馥。正光中胡太后造七層浮圖一所，去地百仞。（釋老志謂此寺浮圖爲永寧之亞。）永明寺，宣武帝爲外國沙門立。房廡連亘一千餘間，居百國沙門三千餘人。（上均見迦藍記。）及至孝明帝熙平元年，胡太后立永寧寺於洛陽城內。（此寺乃準平城之永寧寺而建。按釋老志任城王澄奏引孝文都城制曰，城內唯擬一永寧寺地，則孝文已有此計畫。）中有九層浮圖，去地千尺。去京師百里，已遙見之。上有金鐸一百二十，金鈴五千四百枚。殫土木之功，窮造形之巧。佛事精妙，不可思議。繡柱金鋪，駭人心耳。至於高風永夜，寶鐸和鳴，鏗鏘之聲，聞及十餘里。浮圖北有佛殿一所，形如太極殿。中有丈八金像一，中長金像十，繡珠像三，織成五軀，作功奇巧，冠於當世。僧房樓觀，一千餘間。常景碑云「須彌寶殿，兜率淨宮，莫尙於斯也。」（詳迦藍記。）又宣武帝景明初，詔大長秋卿白整準代京靈巖寺石窟，於洛南伊闕山爲高祖文昭皇太后營石窟二所。初建之始，窟頂去地三百一十尺，至正始二年中始出斬山二十三丈。至大長

秋卿王質謂斬山太高，費功難就。奏求下移就平，去地一百尺，南北一百四十尺。永平中中尹劉騰（亦曾爲長秋卿，見伽藍記。）奏爲世宗復造石窟一。凡爲三所。從景明元年至正光四年已前，用功八十萬二千三百六十六。（釋老志。）此龍門造像，其石工之偉大，與永寧浮圖土木之壯麗，在中華均首屈一指。北方帝王奉佛[illegible]往與國之興滅，或亦有異於南朝也。

北史中雖未記洛都帝王常開法會，但伽藍記景明寺條下有曰，

時（宣武帝。）世好崇福。四月八日，京師諸像，皆來此寺。尚書祠曹錄像，凡有一千餘軀。至八日，以次入宣陽門。向閶闔宮前，受皇帝散花。於時金光映日，寶蓋浮雲。旛幢若林，香煙似霧。梵樂法音，聒動天地。百戲騰驤，所在駢比。名僧德衆，負錫爲羣。信徒法侶，持花成藪。車騎塡咽，繁衍相傾。

時有西域胡沙門見此，唱言佛國。

按姚秦時羅什於長安傳法譯經，時人歎美，幾比之祇洹之集。（僧肇致劉遺民書。）今此胡僧，覩洛中法事，而唱言佛國。言雖差同，而所稱美者殊異。觀於此而二代奉佛性質之殊異，與北方釋教之變遷，可以推知也。

北朝造像　北朝法雨之普及，人民崇福之熱烈，可於造像一事見之。北朝造像，以龍門雲崗爲

最大。而在北齊幼帝鑿晉陽西山為大佛像，即所謂天龍山造像，亦均與伊闕武州齊名。此皆竭國家之力，慘澹經營。其時人民立塔造像，風尚普遍。經晚近所發現者，所在皆有。其宗旨自在求福田利益。或願證菩提，希能成佛。或冀生安樂土，崇拜彌陀。或求生兜率，得見慈氏。（彌勒。）或於事先預求饒益，或於事後還報前願。（鎮池寺李磨侯造像記。）或願生者富貴。（邊定定造像題字。）或願出征平安。（北海王元祥題記，尼法光題記等。）或願病患除滅。（比邱慧鑒題記。）以至因「身常瘦弱，夙宵喑喑」而雕造七佛徒衆。（僧淵造像記。）或一人發心，獨建功德。或多人共同營造。於是題名，有自數人至數十人，乃至三百餘人者。（參看葉昌熾語石。）在已通行金石書所載造像記，已稱極多。至於近今發現而未著錄者，尤不知凡幾。若能搜齊其文，研求其造像之性質，（如彌勒彌陀等崇拜，年代上及地域上之分布等。）則於北朝宗教之了解所得必不小也。今僅錄王昶金石萃編北朝造像諸碑總論於下，

　　按造像立碑，始於北魏，迄於唐之中葉。大抵所造者釋迦，彌陁，彌勒及觀音勢至為多。或刻山崖，或刻碑石，或造石窟，或造佛堪，（或作龕，或作碪。）或造浮圖。其初不過刻石，其後或施以金，塗綵繪。其形模之大小廣狹，製作之精粗不等。造像或稱一區，（或作軀，或作驅。）或稱一堪，其後乃稱一鋪。造像必有記。（記後或有頌銘。）記後題名。昶所得搨本，計自北魏至隋，約白餘種。則其餘之散軼寺廟塔

院者，當不可勝紀也。嘗推其故。蓋自典午之初，中原板蕩。繼分十六國，沿及南北朝魏齊周隋，以迨唐初，稍見平定。旋經天寶安史之亂，干戈擾攘。民生其間，蕩析離居，迄無寧宇。幾有「尚寐無訛」「不如無生」之歎。而釋氏以往生西方極樂淨土，上昇兜率天宮之說誘之。故愚夫愚婦，相率造像，以冀佛佑。百餘年來，浸成風俗。釋氏謂彌陁爲西方教主。觀音勢至又能率念佛人歸於淨土。而釋迦先說此經。彌勒則當來次補佛處。故造像率不外此。綜觀造像諸記，其祈禱之詞，上及國家，下及父子，以至來生，願望甚賒。其餘鄙俚不經，爲吾儒所必斥。然其幸生畏死，傷離亂而想太平，迫於不得已而不暇計其妄誕者，仁人君子，閱此所當惻然念之，不應遽爲斥詈也。攷造像之人官職姓氏地名有資考證者，悉已分疏本條。其稱謂之無關典實，而散見各碑者，今更彙錄於此。凡造像之人，自稱曰佛弟子，正信佛弟子，淸信士，淸信女，優婆塞，優婆夷。凡出資造像者，曰像主，副像主，東西南北四面像主，發心主，都開光明主，光明主，天宮主，南面北面上堪中堪像主，檀越主，大像主，釋迦像主，開明像主，彌勒像主，彌勒開明主，觀世音像主，无量壽佛主，都大檀越，都像主，像齋主，左右葙齋主。造塔者曰塔主。造鐘者曰鐘主。

造浮圖者曰東面西面南面浮圖主。造燈者曰登主，（同燈。）登明主，世石主。（未詳。）勸化者曰化主，敎化主，東西南北面化主，左右箱化主，都化主，大都化主，大化主，都錄主，坐主，高坐主。邑中助緣者曰邑主，大都邑主，都邑主，東西面邑主，邑子，邑師，邑正，左右箱邑正，邑老，邑胥，（疑同胥。）邑謂，（疑同謂，亦同胥。）邑滑，（疑同猾，亦同胥。）邑政，（疑同正。）邑義，邑日，（未詳。）都邑，邑忠正，邑中正，邑長，鄉正，邑平正，鄉黨治律，（[illegible]）其寺職之稱曰和上，比丘，比丘尼，都維那，維那，典錄，典坐，香火，沙彌，門師，都邑維那，邑維那，行維那，左右箱維那，左右箱香火。其名目之繁如此。撮其大凡，以廣異聞。而造像題記之梗槩備于此矣。入唐以後，不復贅論云。

注 魏寺僧數目　魏自文成帝復興佛法以後，僧人寺廟數目，代有增加。茲依魏書釋老志所載，

年代	寺數	僧尼數	附注
孝文帝太和元年（四七七）	（平城京內）約百所 （四方）六四七八	（京內）二千餘人 （四方）七七二五八人	太和十年遣一三二七僧尼還俗。

宣武帝延昌中（五一二至五一五）	（天下）一三七二七	（徒侶益衆）	此時已遷都洛陽。
孝明帝神龜元年（五一八）	（洛陽城內）五百		
魏末（五三四）	（洛陽）一三六七（伽藍記） （天下）三萬有餘（記）	（天下）二百萬	佛經流通大集中國，凡有四百一十五部，合一千九百一十九卷。

北魏僧尼之激增，亦可於出家人數知之。自文成帝復興佛法，限制出家人數，大州五十人，小州四十人（時在四五二年）。其後孝文帝太和十六年（四九二）詔限每年四月八日，七月十五日，大州准一百人，中州五十人，下州二十人出家。至胡太后擅政，熙平二年（五一七）令常度僧衣限大州應百人者州郡於前十日解送三百人中州二百人，小州一百人。州統（州沙門統）。維那與官選充。若無精行者不得濫[illegible]，[illegible]之[illegible][illegible]城之制，曾未奉行，故孝文又令限止。而孝文之法，亦未遵行。故胡太后又申前制，並禁私度，而其後僧數復大增，則朝廷禁令可謂等於虛設也。

[illegible]此限制出家乃懼其冒濫。然提倡大法之政策，則歷代不變。孝文帝承明元年於平城永寧寺[illegible][illegible]度為僧尼者百有餘人，[illegible][illegible][illegible]又[illegible][illegible][illegible]。太興發願入道，請捨王爵為沙門。表十

餘上，乃見許。時孝文南討，在軍詔太子於八月八日爲之下髮。詳魏書十九。孝文既親度僧尼，則其餘宣武胡太后以及王公大臣等之度人者，自必大有其人。平民私行出家者，自更不知凡幾。蓋度人爲僧，本爲功德。故信教之徒，努力爲之。自不知其於國計民生有大害也。

北方造寺之風亦盛。孝明時官私寺塔，其數已甚衆。而至魏末，天下喪亂。京邑第舍，大略爲寺。釋老志。楊衒之伽藍記序記其盛況曰，

逮皇魏受圖，光宅嵩洛。篤信彌繁，法教愈盛。王侯貴臣，棄象馬如脫屣。庶士豪家，捨資財若遺跡。於是招提櫛比，寶塔駢羅。爭寫天上之姿，競模山中之影。金刹與靈臺比高，廣殿共阿房等壯。豈直木衣綈繡，土被朱紫而已哉。

釋老志任城王澄奏疏中有曰，

今之僧寺，無處不有。或比滿城邑之中。或連溢屠沽之肆。或三五少僧，共爲一寺。梵唱屠音，連簷接響。像塔纏於腥臊，性靈沒於嗜慾。眞僞混居，往來紛雜。下司因習而莫非，僧曹對制而不問。其於汙染眞行，塵穢練僧。薰蕕同器，不亦甚歟。

京城已外，州鎮寺廟，亦侵奪民居，廣佔田宅。史稱馮熙一人於州郡造寺有七十二所，則天下立寺之多可以知也。

北朝對於僧伽之限制　南朝佛法以執麈尾能清言者爲高。其流弊所極，在乎爭名，而缺乏信仰。北朝佛法，以造塔像崇福田者爲多。其流弊所極，在乎好利，而墮於私慾。蓋北朝上下，崇法未嘗不熱烈，其信仰亦不可謂不眞誠也。但通常事佛，上焉者不過圖死後之安樂，下焉者則求富貴利益。名修出世之法，而未免於世間福利之想。故甚者貪婪自恣，浮圖竟爲貿易之場。（如僧祇粟之誅求。）蕩檢逾閑，淨土翻成誨淫之地。（參看伽藍記敘瑤光寺事。）究其原因，皆由其奉佛之動機，在求利益。信教雖或虔至，但終含商業性質。印度古婆羅門教，特重祠祀，但終爲「給我我則給汝」（我謂天神，汝指崇拜者。）之宗教。於是其僧人道德漸壞，至專在金錢中討生活。此所以釋迦世尊出世痛斥爲「邪命自活」者也。北朝佛教之性質，準此可知。其建築之偉，造像之多，一方固可表現宗教之熱情，但一方亦可窺見其目的專在功德利益之希冀。夫北朝禪法盛行禪定，本所以修心。而終未見當日佛子均能淨行精進。嵩山爲北朝禪法之重心，而距此咫尺之洛都，其僧人之穢德已彰聞於時人之記載。（如釋老志載洛中寺院情形。）則其流風之壞，可以驚

也。

宗教旣以利誘人，於是出家者若鶩。剃落名爲功德，於是私度者乃如鯽。北魏對於度僧常有限制，而究不能禁絕。胡太后於熙平二年下令詳定規律。有曰，

> 自今奴婢，悉不聽出家。諸王及親貴亦不得啓請。有犯者以違旨論。

又曰，

> 自今有一人私度，皆以違旨論。隣長爲首，里黨各相降一等。縣滿十五人，郡滿三十人，州鎭滿三十人免官。寮吏節級連坐。私度之身，配當州下役。

詔令雖嚴。然釋老志云當時法禁寬褫，實不能改肅也。

僧祇粟本意用以饑年拯濟災民，但其後漸得爲僧人享受。如孝文帝下詔，令諸州僧人安居講說，曾許以僧祇粟供給。（已見前。）其後僧祇粟當漸爲僧人所私有。宣武帝永平二年沙門統惠深上言有曰，

> 僧尼浩曠，清濁混流。不遵禁典，精麤莫別。輒與經律法師羣議立制。諸州鎭郡維那上座寺主

各令律戒自修，咸依內禁。若不解律者，退其本次。又出家之人，不應犯法，積八不淨物。依律，八不淨者，一田園，二種植，三穀帛，四畜人僕，五養禽獸，六錢寶，七褥釜，八象金飾床及諸重物。不得為己私畜。唯有老病年六十者，限聽一乘。又比來僧尼或因三寶出貸私財緣州外。

至永平四年，宣武帝下詔痛論僧粟之冒濫。有曰，

僧祇之粟，本期濟施。儉年出貸，豐則收入。山林僧尼，隨以給施。由此可見僧人可取粟自用。民有窘敝，亦即賑之。但主司冒利，規取贏息。及其徵責，不計水旱。或償利過本，或翻改券契。侵蠹貧下，莫知紀極。細民嗟毒，歲月滋深。

詔從此後可令刺史共加監括，脫有冒濫，依律治罪。又同時尚書令高肇上疏曰，

謹案故沙門統曇曜，昔於承明元年奏涼州軍戶趙苟子等二百家為僧祇戶，立課積粟，擬濟饑年，不限道俗，皆以拯施。又依內律，僧祇戶不得別屬一寺。而都維那僧暹僧頻等進違成旨，退乖內法，肆意任情，奏求逼召，致使吁嗟之怨，盈於行道。棄子傷生，自縊溺死五十餘人。豈是仰贊聖明慈育之意，深失陛下歸依之心。遂令此等行號巷哭，叫訴無所。至乃白羽貫耳，列訟

宮闕。悠悠之人，尙爲哀痛。況慈悲之士，而可安之。請聽苟子等還鄉課輸。儉乏之年，周給貧寡。若有不虔，以擬邊捍。其暹等違旨背律，謬奏之愆，請付昭玄，依僧律推處。

帝可其奏。但於暹等則特原之。（上均見釋老志。）

僧徒游手而得衣食，又可託名三寶，經營私利。出家者動機因之不純潔。而且一爲僧徒，卽可避租稅力役。故天下愈亂，則出家者益衆。此又非僅世亂則迷信以求福田也。故正光（五二〇至五二四）以後，國家多事，官役至繁，遂令編民相率入道。出家之猥濫，史官嘆爲前所未有。（釋老志。）延及周齊對峙，北方連年搆兵，而佛徒又大增。齊都鄴城，寺至數千。周武毀法，僧人還俗者三百萬。世亂而出家愈多，其故可知。且出家不但爲避役之方。而僧人用內律，非全依國法。（詳下。）寺院幽深，又可以藏奸宄。（如太武帝在長安寺搜得兵器。）僧徒猥濫，更可以朋比匪人。故寺院紀綱之敗壞者，甚至可以爲逋逃之藪。作奸謀亂者且得挾宗教之威力，並以邪說左道，蠱惑愚民。因而變亂疊起。此雖由於政治之腐敗，經濟之崩壞。但亦由於宗教本身原不健全也。茲依魏書所載，列沙門謀叛者於下。

孝文帝延興三年（四七三）十二月，沙門慧隱謀反，伏誅。（見本紀，下同。）

孝文帝太和五年（四八一）二月，沙門法秀謀反，伏誅。三月詔曰，法秀妖詐，常妄說符瑞。九年正月禁圖讖，謂爲妖妄所憑，留者以大辟論。亂平，或欲誅道人，以馮太后之言而止。

孝文帝太和十四年（四九〇）五月，沙門司馬惠御自言聖王，謀破平原郡，擒獲伏誅。

宣武帝永平二年（五〇九）正月，涇州沙門劉惠汪聚衆反。詔華州刺史奚康生討之。

宣武帝永平三年（九一〇）二月，秦州沙門劉光秀謀反，州郡捕斬之。同年十二月王敞謀反伏誅，事連嵩山中沙門，見魏書九，十。又次年五月詔禁天文之學。

宣武帝延昌三年（五一四）十一月，幽州沙門劉僧紹聚衆反，自號淨居國明法王，州郡捕斬之。

孝明帝即位之年（延昌四年（五一五））。六月，沙門法慶聚衆反於冀州。法慶既爲妖幻，遂說渤海人李歸伯合家從之，招率鄉人，推法慶爲主。法慶以歸伯爲十住菩薩平魔軍司定後王。自號大乘。殺一人者爲一住菩薩，殺十人者爲十住菩薩。又合狂藥，令人服之。父子兄弟不相知識，唯以殺害爲事。於是聚衆殺阜城令，破渤海郡，殺害吏人。魏書十九。詔元遙攻討之。

宣武帝熙平二年（五一七）正月，大乘餘賊復相聚結攻瀛州，刺史宇文福討平之。五月重申禁天文之法。計在四十餘年中，沙門謀亂者八次。熙平以後未見沙門叛亂者，疑因天下變亂，奸宄之人另有所歸。大概係託名佛教，實行邪術。北魏禁圖讖天文，此雖非佛法流毒，然僧人之冒濫，可謂至極矣。

北朝帝后，雖多奉法。然因僧伽之腐敗，不能不加以限制。孝文帝勵精圖治，故於整飭僧紀，極爲[illegible]明年（四七二）四月，下詔沙門不得存遊民間。本紀及釋老志。文略曰，

比丘不在寺舍，遊涉村落，交通姦猾，經歷年歲。令民間五五相保，不得容止無籍之僧。精加隱括，有者送付州鎮。其在畿郡，送付本曹。若爲三寶巡民教化者，在外齋州鎮維那文移，在臺者齋都維那等印牒，然後聽行。違者加罪。

太和十年（四八六）冬，有司承旨，奏因愚民僥倖，假稱入道，以避輸課。其無籍僧尼，罷遣還俗。而道行[illegible]有籍無籍，悉還歸齊民。計罷遣者諸州僧尼一千三百二十七人。先是魏朝已立有僧禁，至太和十七年帝因其欠詳，乃與沙門統僧顯等依正典，共立僧制四十七條。初學記二十三載有詔書，參看釋老志。其後宣武胡太后對於出家立寺，亦有限制。但終魏朝頗未見奉行也。

魏初京內立道人統。文成帝時改爲沙門統，亦有都維那。諸州似亦有僧統，維那。釋老志曰，魏先立建福曹，孝文帝時改爲昭玄寺，備有官屬，以斷僧務。官屬者爲沙門統（故僧傳常稱爲昭玄統。）都維那（有照玄都維那，惠猛法師碑可證。照與昭通。）等。於是僧尼有專官。宣武帝永平元年（五〇八）秋詔曰，

緇素既殊，法律亦異。故道教彰於互顯，禁勸各有所宜。自今以後，罪僧犯殺人以上罪者，仍依俗斷。餘犯悉付昭玄，以內律治之。

其明年，沙門統惠深上言，令僧尼戒律自修，成依內禁。又言外國僧無道行，若不還本國，依此僧制治罪。其後高肇請以都維那僧暹付昭玄依僧律推處。任城王澄奏言擅造寺者，須依僧制，按法科治。據此則僧人犯罪，自專用僧人戒律，（上所謂僧制者，或即孝文帝之僧制。但孝文亦係依內典立制。）不受國法之懲治。其最大之刑罰，無非爲擯諸僧伽之外。（即令還俗。）在性情惇良者，僧戒固已足用。而桀傲者其法未必能懲勸。按沙門統惠深上疏，曾言僧尼之法，不得爲俗人所使。若有犯者，還配本屬。據此俗人當因僧法較國法爲輕，故願受僧律處罰，而逃避國家法律也。

北朝競崇功德，出家可避租課官役，奸人又藏身於僧法之下。於是出家者日衆，而立寺者亦多。

靈太后時，民多絕戶而爲沙門。(魏書五十三。)三五少僧，卽得共立一寺。(任城王澄奏疏。)孝文帝遷都洛陽，定制城內唯擬一永寧寺地。郭內唯擬尼寺一所。迨景明之初(五〇〇)微有犯禁。宣武帝雖亦發明旨令城內不得造立浮圖僧尼寺舍。其實城內仍有營造。正始三年(五〇六)沙門統惠深上言，已營之寺，不忍毀棄，求自今以後，乃不聽立。於是詔書乃不奉行，後來私謁，彌以奔競。永平二年(五〇八)深等復立條制，啓云，自今以後欲造寺者，限僧五十以上。違者擯出州外。但其後十年，私營轉盛，罪擯之事，寂無所聞。至神龜元年(五一八)任城王澄乃令檢括計都郭之內寺舍，數乘五百。上疏極言其弊，謂「自遷都已來，年踰二紀，寺奪民居，三分且一。」寺僧混雜爲變亂(如法秀法慶。)之源，不可不愼。僧人屢違明詔，「豈非朝格雖明，恃福共毀，僧制徒立，顧利莫從者也。」蓋僧人外託崇福，內實圖利。故立寺頻繁，不可遏止。任城王雖詳定規制，朝廷並可其奏，未幾天下喪亂，加以河陰之酷，朝士死者，其家多捨宅爲寺，洛都第舍，略爲寺矣。前日禁令，不復行也。

東方佛法與經學

魏末孝莊節閔孝武諸帝，享國日淺，禍亂相尋。至孝靜帝立，而魏分東西。(五三四至五三五)高歡遷孝靜帝都於鄴。洛中諸寺，僧尼亦與俱徙。(伽藍記。)臣民多擅捨宅地，任立新

寺。至元象元年（五三八）秋，特下詔禁止，並令天下不得立新寺。但其後三年，又詔以鄴城舊宮為天平寺。（釋老志。）可見雖經喪亂，立寺之風猶盛。北齊篡位，（五五〇）仍都於鄴。其諸帝對於佛法，仍循前規。隋書百官志云，北齊置昭玄寺，掌諸佛教，置大統一人，統一人，都維那三人，亦置功曹主簿員，以管諸州郡縣沙門曹。續高僧傳法上傳云，昭玄一曹，純掌僧錄，令史員置五十餘員。又謂齊天保之中，國置十統。文宣帝手令法上為大統，餘為通統。則昭玄寺有統九人，大統一人也。（東魏孝靜帝，北齊書杜弼傳。）北齊文宣帝（續傳那連提黎耶舍傳，真玉慧嵩法上道慎靈裕僧稠傳。）武成帝（慧藏傳。）後主（彥琮傳。）並敬禮僧人。（皇后李氏斛律氏並為尼，而據武成胡后事言之，則宮闈僧尼，甚為不淨）獎勵譯經，建立寺塔。（文宣帝造寺見北史七及續傳法上傳。但傳記其立報德寺乃係魏孝文帝之誤。又武成及後主經營興聖寺，見北齊書及北史。然年歲互異。）都下大寺，略計四千。所住僧尼，將八萬。講席相距，二百有餘。聽者常過一萬。（續傳靖嵩傳。）天下僧尼二百餘萬，寺四萬餘。（續傳法上傳。）文宣及其後諸帝，常幸晉陽。亦於其地建寺造像。幼帝承光元年，鑿晉陽西山為大佛像，一夜油萬盆，光照宮內。（北史卷八。）而北齊之造像刻經，比之元魏，更為有名。

元魏自孝文帝後，佛教義學，始漸興盛。當時徐州名僧聚居。前有僧淵僧嵩，後有道登慧紀曇度。均傳成實涅槃之學。而約在同時僧人智遊兼擅毘曇成實。逮及魏末齊初，渤海明彥稱為成實元緒。

彭城慧嵩號爲毘曇孔子。而合水法上，淨影慧遠，均以涅槃命家。於是涅槃成實毘曇之學，普及於燕齊趙魏諸地矣。宣武帝時，洛陽出十地經論，學者紛起。道寵慧光，聲名高廣，學者如雲。及孝靜遷鄴，僧人與之俱徙。於是地論之學，轉以鄴城爲中心。而有相州南北二道之分，四宗五宗之別。慧光兼修華嚴，復精律學。門下學者亦多在東方。至若禪學之盛，原稱嵩洛。但其後佛陀與達磨諸師之學，大行於大河南北。齊文宣帝末年，幸遼陽甘露寺，深居禪觀，不理政務。禪法於北齊亦影響深厚也。

東方義學之光大，不但由於名僧之傳授，帝王之提倡，而亦由於其與南方之交通。彭城本爲南北交通之樞紐，亦爲北方義學之源泉。在孝文帝世，朝臣之知佛教義學者，如崔光王肅等則原均系出江南。及至魏齊之際，士大夫爲學，頗重談論，與南方之風從同。孝靜帝召名僧於顯德殿講說佛理。杜弼楊愔邢邵魏收並侍法筵。杜弼昇師子座，當衆敷演，昭玄都僧達及僧道順並緇林之英，問難鋒至，往復數十番，莫有能屈。弼耽好玄理，嘗與孝靜帝談佛性法性。又在齊文宣時，與邢邵扈從東山，共論名理，辯神形之生滅。孝靜帝讀莊子，弼注莊子周易，並注老子，且表上之。孝靜帝詔答有曰，「卿息棲儒門，馳騁玄肆，既啓專家之學，且暢釋老之言。」蓋其時北朝君臣已略具江南之格調矣。續高僧

傳敍魏末佛教有云「山東江表，乃稱學海。」菩提流支傳。蓋不但山東義學之盛，有似江表。而二地學風，至南北朝末葉，已有相同，因此而可並稱也。

但概括論之南北二朝，究有不同。南朝之學，玄理佛理，實相合流。北朝之學，經學佛學，似爲俱起。合流者交互影響，相得益彰。俱起者則由於國家學術之發達，二教各自同時興盛，因而互有關涉。蓋魏帝信佛，始於道武，而道武即重經學。北方佛義之興由於孝文，而孝文帝並益崇儒術。北方佛教信仰與南迥異，其經學崇尚，與南方亦不同，參看北史儒林傳序。南方學術之主流爲玄學，而北方經學則亦較江左爲盛。參看趙甌北二十二史劄記卷十五，北朝經學條。至宣武時，天下承平，學業大盛。故燕齊趙魏之間，橫經著錄不可勝數。逮及隋初，齊魯趙魏儒學負笈者尤多。語均見北史儒林傳序。儒風極盛之區，亦即佛教義學流行之域。北朝文治，至此大興。儒經，佛義，乃同時在山東並盛。南方佛理，因與玄學契合無間，故幾可視爲一流。北方經學之於佛教，雖少交互之影響，但經術既與佛義俱起俱弘，儒師遂不免與僧徒發生學問上之因緣。經師最初知名者爲高允，已言頗信佛法。劉献之注涅槃經。魏書本傳。孫惠蔚正始中侍講禁中，夜論佛經，有愜帝旨，詔使加法師之號。盧景裕在鄴，寓託僧寺，聽講不已。李同軌兼讀釋氏，又好醫術，在洛平等寺與僧徒討論，往復可

觀。（上均見北史儒林傳。）崔暹頗好佛經。（合沙門明藏著佛性論。）儒者權會館於其家。（北史暹傳及儒林傳，會傳。）名僧曇遷乃會之甥，並從之學易，禮，詩，書，老，莊等。杜弼好名理，知佛義，亦通經術。（見本傳。）釋道寵，俗姓張，名賓。釋僧範，俗姓李，名洪範。原俱遊學於大儒熊安生之門。（熊續僧傳原作雄。按北史熊安生傳云，安生將通名見徐之才和士開，以徐諱雄，（其父名）和諱安，（亦父名）乃自稱觸觸生云云。則熊雄二字同音相諱，而續傳之雄安生，即熊安生也。）時人語曰，「相州李洪範，解徹深義。鄴下張賓生，領悟無遺。」二人後並背儒入釋，均為地論大師。續高僧傳曰，「僧範旋趾鄴都，可謂當時明匠。遂使崔覲注易，諮之取長。（崔瓚受易於徐遵明，見北史儒林傳序，覲即瓚也。）宋景造歷，求而捨短。」（宋景即北史藝術傳之宋景業，造天保歷。）則似範出家以後，仍講儒術也。傳又曰，大儒徐遵明李寶頂等（李鉉字寶鼎，乃遵明弟子。）一見僧範，信於言前，授以菩薩戒法。按熊安生受禮經於李鉉，鉉則傳遵明之業。如範為安生弟子，則徐李受戒之說，恐不可信。然道寵僧範，甚通經術，則當係實情，並非誣罔也。此外兗州沙門曇衍，定州沙門靈裕，亦並早修儒書，後乃出家。大師慧光門下稱有十哲，儒生馮袞，亦入此數。（定興北齊石柱頌與曇遵同學居士馮昆字叔平，當即袞。曇遵本慧光弟子。）袞本冀人，通解經史。被貢入臺，往候光師，因而篤信。（慧光本為律學元匠。僧範馮袞均為儒生，從之出家。而當時儒之三禮，釋之戒律俱盛行於世。疑此中亦有關係。但證據缺乏，未敢臆說也。上均見續傳。）魏齊之際，儒佛二家，常生關係，實至顯著之現象也。

北朝經學上承漢代，本雜讖緯。而元魏僧人，頗兼知術數。則亦漢世佛道與陰陽歷數混雜之餘緒。漢魏以後，北方釋教巨子，後趙之佛圖澄，姚秦之羅什，北涼之曇無讖，均善方術。而澄之弟子道安亦特精七曜，謂有注素女經四紙。續傳道辯傳。魏世殷紹，自言以姚秦之世受九章要術於游遁大儒成公興。即寇謙之之師，見釋老志。後又問術數於陽翟九崖巖沙門釋曇影，即羅什弟子。及道人法穆。約在文成之世，有沙門曇靖出提謂經，糅雜陰陽五行五方五常五臟十二月與五戒等。下詳。又李修學醫術於沙門僧坦，略盡其術。崔彧在青州逢隱逸沙門，教以素問九卷及甲乙，遂善醫術。醫術本為陰陽之學。僧化識星分，案天占，以言災異。沙門靈遠有道術，能預言成敗。綦毋懷文有道術，遇一胡沙門及一蠕蠕客，客有異算術。上均見北史藝術傳。又胡沙門即勸那漫提，見續僧傳。此外有檀特師，善法術；而精術數之陰法和來自江南，其行事亦似沙門。胡太后曾使沙門惠憐咒水療百姓病，清河王懌上表諫，謂為張角之法。見魏書二十二。釋僧範原業儒，亦精七曜九章天文筮術。崔瑾注易，宋景業造曆，均有所諮稟。已見前引。元魏之世，甚多有奸人假名佛法，兼用方術，以謀叛亂。續高僧傳超達傳曰，「魏氏之王天下也，每疑沙門為賊。」又曰，「魏帝不知是何帝。禁圖讖尤急，所在搜訪，有人誣達有之。」據此則沙門當曾藏圖讖，善術數也。及至北周，甚重經術。而陰陽術數之學亦流行。蕭吉博學多通，尤

精陰陽數術。闍那耶舍譯經，曾爲筆受。五明論（一聲明，二醫方明，三工巧明，四呪術明，五符印明）婆羅門天文，亦在隋中譯出。又周僧衛元嵩善術數，能預言，原奉釋教，後乃破僧。並著元包，幽贊易學。則亦以一身而兼習釋教及圖讖之學也。由此言之，陰陽讖緯，爲北朝經師以及沙門釋子之所嘗同習。則二者之所以常生關係，其故應亦在乎此也。

總之中國溯自漢興以來，學術以儒家爲大宗，文化依中原爲主幹。而其所謂外來之瞿曇教化，方且附庸圖讖陰陽之說，以爭得地位於道術之林。漢末以來，世風漸變。孔教衰微，莊老興起。中朝文物，經亂殘廢。北方仕族，疊次渡江。於是魏晉釋子，襲名士之逸趣，談有無之玄理。其先尙與正始之風，留迹河洛。後乃多隨永嘉之變，振錫江南。由是而玄學佛義，和光同流，鬱而爲南朝主要之思想。返觀北方，王何嵇阮，本在中州。道安僧肇，繼居關內。然疊經變亂，教化衰熄，其勢漸微，一也。桓靈變亂，以及五胡雲擾，名士南渡，玄學骨幹，不在河洛，二也。胡人入主，漸染華風。而其治世，翻須經術，三也。以此三因，而自羅什逝世，北方玄談，轉就消沈。後魏初葉，仕族原多託身於幽燕，儒師抱晚漢經學之殘缺於隴右。而燕隴者，又爲其時佛教較盛之地。則佛教之於經學，在北朝開基已具有因緣。及北方統一，天

下相安，乃獎勵文治，經術昌明。而昌明經術之帝王，又即提倡佛學最力之人。於是燕齊趙魏，儒生輩出，名僧繼起，均具樸質敦厚之學風。大異於南朝放任玄談之習氣。蓋其所謂儒學，仍承炎漢通經致用之義，終成北周之政治。而致用力行，乃又北方佛子所奉之圭臬也。元魏經學，上接東都，好談天道，雜以讖緯，而陰陽術數者，乃北方佛子所常習，則似仍延漢代「佛道」之餘勢者也。及至隋帝統一中夏，其政治文物，上接魏周。而隋唐之佛理，雖頗採取江南之學，但其大宗，固猶上承北方。於是玄學漸盡，而中華教化以及佛學，乃另開一新時代。夫佛學在北之與經學，固不如其在南與玄學之密契。然俱起俱盛，其間轉移推進最相同，故在全體文化上，此一大事因緣，實甚可注意也。

關西佛法 西魏徙都長安，百事草創，僧徒相聚，綴旒而已。然文帝及宇文泰皆信佛法，立大中興寺，尊道臻為魏國大統，大立科條。又命沙門曇顯依大乘經撰菩薩藏衆經要及百二十法門。其後開講，恆以宣述，香火梵音，禮拜唱導，咸承其則。續僧傳道臻及菩提流支傳。周朝諸帝，並常立寺。有大陟岵大陟屺二寺為明帝下詔所營造。詔見廣弘明集，參看法琳辯正論卷三。國家年別，大度僧尼。續傳靈藏傳。其時沙門曇延道安世號二傑。語出靜藹傳。譯經僧人則多得宇文護之贊助。參看開元錄。又西魏用蘇綽議改修官制，大宗伯職掌沙門道士

之法。其屬官有司寂者，掌法門之政。（指佛教。）有司玄者，掌道門之政。司寂位在正三命。蘇綽酷好經術，其官制悉依周禮。並亦知佛法，著有佛性論。（見北史本傳。）又彥琮爲周隋譯經巨子，深善佛義，朝士如薛道衡（修定三禮。）辛德源（注春秋。）等多與之爲友，皆經師也。蓋周代重經學，佛道亦盛。至周武帝，本信道教，兼奉佛法。然終因治國在於名教，故提倡儒學。又以佛道鬬爭之結果，終致並毀二教焉。

魏末周初，南北交通漸繁。南方學術，頗傳於北。而周世平定巴蜀，兼併江陵，江南僧人，更有入關者。（王褒庾信均自江陵入蜀。二人均有關於佛教文字。但其信仰與否不詳。）其見於續高僧傳者列下：

釋亡名，善製作，常慕阮嗣宗之爲人。梁元帝深見禮待。及江陵變亂，西入岷蜀。及周人取蜀，乃至長安。帝王公卿，甚致敬禮。（其弟子蜀人衞元嵩亦由蜀入關。）

釋僧實傳云，逮周太祖（宇文泰。）平梁荆後，益州大德五十餘人各懷經部送像至京。以眞諦妙宗，條以問實。既而慧心潛運，南北疏通，卽爲披抉，洞出情外，並神而服之。

釋智炫，益州成都人。後入長安。周武毀法時，冒死力爭。

隋文帝奪取宇文氏之版圖，並滅南陳。帝深崇佛法，天下大德，羣集關中。於是佛學南北潮流，互相汲

引，遂演進爲一統，時代隋唐之佛學。而周之佔有巴蜀荆襄，實先已與關中僧人以接近南方教化之機緣。國土之變遷，實與學術之演進，有甚大之關係也。

北朝之排佛者　北朝排佛其至激烈者，見諸行事而以筆舌爭者甚少。並且排佛文字，多從治道立說。罕有如南朝之爭玄理，以至往復不已者。高謙之，字道讓，以父舅氏沮渠蒙遜據涼土，國書漏缺，乃修涼書十卷。涼國盛事佛道，爲論貶之。廣弘明集載其文。（敍列代王臣滯惑解。）

釋氏之化，聞其風而悅之。義生天地之外，詞出耳目之表。斯獎學之洪致，九流之一家。而好之既深，則其術益高而圖寺極壯，竊海陸之財，造者勿恪金碧，殫生民之力。豈大覺之意乎。然至敬無文，至神不飾。未能盡天下之牲，故祭天地以繭栗；未能極天下之文，故藉神以稾秸。苟有其誠，則蘋藻侔於百品。明德匪馨，則烹牛下於礿祭。而況鷲山之術，彼岸之奇，而可以虛求乎。乃有浮遊都鄙，避若逃劇，原其誠心，百裁一焉。既朱紫一亂，城社狐鼠，穢大法之精華，損農蠶之要務。執契者不以爲患，當衡者不以爲言。有國者宜鑒而節之。

論中稱佛爲九流之一家，當世名士，競以佛理來難。謙之還以佛義對之，竟不能屈。（魏書七十七。）

宣武帝時陽固有文才，因朝廷廣訪得失。乃上讜言。中有曰，

> 絕談虛窮微之論，簡桑門無用之費，以存元元之民，以救饑寒之苦。

蓋其時宣武帝委任羣下，不甚親覽，好桑門之法。（魏書七十二。）故固言及之。同時裴延儁因帝專心釋典，不事墳籍，上疏諫之。（魏書六十九。）文有曰，

> 陛下道悟自然，淵鑒獨得。昇法座於宸闈，釋覺善於日宇。凡在聽矚，塵蔽俱開。然五經治世之模，六籍軌俗之本。蓋以訓物有漸，應時匪妙，必須後精，乘近卽遠。伏願經書互覽，孔釋兼存，則內外俱周，眞俗斯暢。

元魏佛法極盛時，其反佛之最有名者爲張普惠。（魏書七十八有傳。廣弘明集惠作濟。）普惠以儒學見稱，精於三禮，兼善春秋百家之說，多所該覽。魏孝明帝立，不親視朝，過崇佛法。郊廟之事，多委有司。營造寺像，略無休息。普惠上疏諫之。文有曰，

> 殖不思之冥業，損巨費於生民。減祿削力，近供無事之僧。崇飾雲殿，遠邀未然之報。昧爽之臣，稽首于外。玄寂之衆，遨遊于內。愆禮忤時，人靈未穆。愚謂從朝夕之因，求祇劫之果。未若先萬

圖之忻心，以事其親，使天下和平，災害不生者也。

人民生計，而未敢請毀法也。

按魏書普惠傳，任城王澄爲司空，表議書記多出惠手。任城王諫崇佛法，有二表。一因靈太后銳興佛寺齋會，費損庫藏，曲賚左右。澄上表諫之。二神龜元年奏私造僧寺。二者或皆出於普惠。諸疏均注重

崔光曾有諫靈太后幸永寧寺及嵩高二表。一則言人主不可輕動。一則以擾民爲慮。然光實信佛法者。其深於儒釋華夷之辯者，則爲李崇及李瑒。李崇上書靈太后，請減佛寺功材以修學校。引劉向之言，謂「王者宜興辟雍，陳禮樂以風化天下」。魏書六十六。李瑒上書靈太后，謂宜禁絕戶爲沙門。文有曰，

一身親老，棄家絕養。既非人理，尤乖禮情。堙滅大倫，且闕王貫。交缺當世之禮，而求將來之益。孔子云，未知生，焉知死，斯言之至，亦爲備矣。安有棄堂堂之政，而從鬼教乎。

沙門都統僧暹等忿瑒「鬼教」之言，以瑒爲謗毀佛法，泣訴靈太后。太后責之。瑒引經卷自理，謂佛道幽隱，名之爲鬼。但太后不免暹等之意，罰瑒金一兩。事詳魏書五十三。

楊衒之亦反對佛法。所言亦至質直。在元魏末，見寺宇壯麗，損費金碧，王公相競，侵漁百姓。乃撰洛陽伽藍記，言不恤衆庶也。後上書述釋教虛誕，有爲徒費，無執戈以衞國，有饑寒於色，養逃役之流，僕隸之類，避苦就樂，非修道者。又佛言有爲虛妄，皆是妄想。道人深知佛理，故違虛其罪。故又廣引財事，乞貸貪積無厭。又云，讀佛經者，尊同帝王。寫佛畫師，全無恭敬。請沙門等，同孔老拜俗，班之國史。行多浮險者，乞立嚴勑，知其眞僞。然後佛法可遵，師徒無濫。則逃兵之徒，還歸本役，國富兵多，天下幸甚。（上見廣弘明集敍列代王臣滯惑解。）

北齊佛法甚盛，然劉晝章仇子陁樊遜諸人，均引中國固有文化誹議之。劉晝之言有曰，（廣弘明集滯惑解。）

尼與優婆夷實是僧之妻妾，損胎殺子，其狀難言。今僧尼二百餘萬幷俗女，向有四百餘萬。六月一損胎，如是則年族二百萬戶矣。驗此佛是疫胎之鬼也。全非聖人之言。道士非老莊之本，藉佛邪說，爲其配坐而已。

章仇子陁武平中上疏，請禁抑僧尼，凡十餘紙。齊帝震怒，禁錮經年。周武平齊，出之。其疏有曰，（廣弘明集滯惑解。）

帝王上事昊天，下字黎庶。君臣夫婦，綱紀有本。自魏晉以來，胡妖亂華。背君叛父，不妻不夫。而奸蕩奢侈，控御威福。坐受加敬，輕欺士俗。妃主晝入僧房，子弟夜宿尼室。臣不惶不恐，不避鼎鑊，輒沐浴輿櫬，奉表以聞。

北齊文宣帝天保五年樊遜（字孝謙。）舉秀才對策中，論及釋李兩教。（詔及對策見廣弘明集僧行篇，參看北齊書本傳。）末有曰，

二班勒史，兩馬製書，未見三世之辭，無聞一乘之旨。帝樂王禮，尙有時而沿革，左道怪民，亦何疑於沙汰。

又北齊李公緒（北齊書有傳。）曾著論斥信佛者，「捐六親，捨禮義」，「棄華即戎」。（廣弘明集滯惑解。）公緒博通經傳，著喪服章句等。樊遜乃大儒徐遵明弟子，博通羣經。劉晝受學於李寶鼎，馬敬德，通禮及春秋。（子隨事不詳，曾爲儒林學士。）蓋元魏自孝文以來以至北齊，華風已振，經術大昌。反佛者漸起，且多出儒門。其言論亦崇禮教，重文治，其辯佛義，談玄理，如南朝人士之所爲者，則殊未見。

北朝佛道之爭　元魏太武時因寇謙之大行其道，以致佛法毀滅。其後二教並見流行，帝王歷受法籙。孝文帝並立崇虛寺，給戶五十，供養道士。後代因之。惟道士罕能精至，又無才術可高。（釋老志。）但

其在社會中勢力當甚不小。孝文宣武諸帝甚重佛法，道教在朝廷上自不能與佛法爭。至孝明時，乃有佛道爭論於殿庭之事。道教幾敗。續高僧傳云，正光元年（五二〇）孝明帝加元服，大赦。請釋李兩宗上殿，齋訖，侍中劉騰（原作滕。）宣勅，請諸法師與道士論議，時清通觀道士與曇無最（廣弘明集及迦藍記無作謨。）對論。斌引老子開天經，言佛爲老子侍者。最引周書異記漢法本內傳等，謂佛生於老子之前，以駁斌之說。帝乃令尚書令元叉宣勅，道士姜斌論無宗旨，宜令下席。又詔令議開天經之眞僞，於是魏收等一百七十人讀訖，奏曰，「老子只著五千文，餘無言說。臣等所議，姜斌罪當惑衆。」孝明帝將加斌極刑。西國三藏法師菩提流支苦諫乃止。配徒馬邑。曇無最者，武安人，先行化河北，後勅住洛都融覺寺。善涅槃華嚴，徒衆千人。菩提留支翻其所著大乘義章爲梵文。（續傳曇無最傳。）

據魏書本紀，孝明帝即位不久，胡太后即臨朝稱制。神龜三年（五二〇）七月丙子，侍中元叉劉騰，奉帝幸前殿，矯太后詔令帝親政。幽太后於北宮。辛卯，帝加元服，大赦，改元正光。續高僧傳所記之事，當在此時。據迦藍記，劉騰曾立長秋寺。釋老志劉騰奏爲世宗造石窟。則騰固爲奉佛者。正光之變，由騰主謀。（迦藍記。）與元叉總勒禁旅，決事殿內，權勢傾人主。其命佛徒與道士論議，顯由二人主持。加之

孝明亦信佛法。二教勝負，固可不俟辯論，而已可預決。羣臣奉詔，自不能不直陳開天經之爲僞，而請加斌惑衆之罪。至若曇無最所引之書，同是僞造，乃不見指摘，亦勢所必然。幸其時最有聲望之菩提留支未加贊同，否則依臕等之力，雖毀滅道教，亦非不可能也。

元魏佛道之爭，自太武帝以後當極劇烈。所謂老子開天經，乃上接寇謙之謂浮屠爲四十二天延眞宮主之說。而佛徒假造周書異記及漢法本內傳以駁道說，亦當作於北魏中葉。此時二教暗鬭之詳情，今已不可知。其在北齊之世，續高僧傳乃記有釋曇顯與道士陸修靜對校道術之事。其略謂南方道士陸修靜因梁武帝捨道歸佛，叛入北齊。按北齊初年，在梁武捨道後四十餘年。文宣帝爲其所惑。僧人乃與之捔試於帝殿。終爲曇顯所敗。道徒皆捨邪歸正。不伏者被殺。上均見曇顯傳。按此事疑點甚多。參看常盤大定儒佛道三教關係書中所論。卽如在北周天和年中，甄鸞作笑道論，言及宋人陸修靜所撰道經目錄，並明言修靜宋明帝時人。廣弘明集。是修靜固爲劉宋時人，而假使其果於北齊文宣帝時北來，並與佛徒鬬爭，甄鸞在後僅十餘年，必不致言其爲宋明帝時人也。按北史儒林傳云，「宗道暉好著高翅帽，大屐。時人爲之語曰，『顯公鐘，宋公鼓，宗道暉屐，宋洛姬肚，謂之四大。』顯公，沙門也。」續傳謂曇顯「儀服猥濫，常因醉臥道旁，

不爲俗所知。」或者顯爲一異僧，常有奇迹。所謂「顯公鐘」者，亦關於曇顯之故事，而與陸修靜鬬法，乃後人對於此異奇人物之神話，固未足置信也。

按北齊天保五年秀才對策，文宣帝曾詔問及沙汰釋李。（見廣弘明集。）其文有曰，

自祖龍寢迹，劉莊感夢。從此以歸，紛然遂廣。至有委親遺累，棄國忘家。館舍盈於山藪，伽藍遍於州郡。若黃金可化，淮南不應就戮。神威自在，央掘豈得爲剌。若以御龍非實，荆山有攀髯之戀。控象爲虛，瀍洛寤夜光之詭。是非之契，朕實惑焉。乃有緇衣之衆，參半於平俗。黃服之徒，數過於正戶。所以國給爲此不充，王用因茲取乏。欲擇其正道，蠲其左術。一則有潤邦家，二則無惑羣品。且積競繇來，行之已久。頓於中路，沙汰實難。至於兩家升降，二途修短，可指言優劣，無鼠首其辭。

據此佛道二教在周齊之世，已徒侶半天下，爲國計民生之毒。文宣帝頗信佛教，（其兄文襄王高澄，敬禮道士張遠遊趙靜通等，見釋老志。）又狃於積習，未敢輕於沙汰。至周武帝英武有爲，力修治道，遂有並毀二教之舉。

周武帝世之法難　周明帝世佛道二教爭執亦烈。（續傳僧延傳。）至武帝而其爭鬬成兩敗俱傷之結

果。武帝初本循例事佛，造功德。參看辯正論卷三。續僧傳載其以曇崇爲周國三藏詔。亦可證其初未與佛子絕緣。但勵精圖治，最重儒術。殊不以戎狄自居而提倡胡教。復深知沙門病國，欲革其敝。其所以毀法，並及道教，主因蓋在於此。復加以衛元嵩張賓之扇惑，法難終於實現。衛元嵩者，益州成都人。初出家爲亡名法師弟子。明陰陽歷數，從其師之意，謂「佯狂乃可以得聲名。」乃佯狂漫走，觸物摛詠。周書藝術傳謂嵩爲江南寶誌之流。按高僧傳稱誌公常跣行街巷，時或賦詩，言如讖記。又亡名美阮嗣宗之爲人。阮籍亦以佯狂著名。後以蜀士狹小，不足展懷。乃易俗服入關，交遊權貴。上書請廢佛法。並自還俗。著佛道二論，立主客，論大小。武帝尊禮而不敢臣之。封爵蜀郡公。嵩與道士張賓相結，扇惑武帝，遂致毀法。

嵩於天和二年（五六七）請省寺減僧，其言略謂「國治不在浮圖。此指寺廟。唐虞無佛圖而國安。齊梁有寺舍而祚失。大周啓運，遠慕唐虞之化，宜遺齊梁之末法。」佛以大慈爲本，安樂含生。故嵩請造延平大寺，「容貯四海萬姓，不偏立曲見迦藍，偏安二乘五部。」夫延平寺者，「無間道俗，罔擇寃親。以城隍爲寺塔。即周主是如來。用郭邑作僧坊。和夫妻爲聖衆。推令德作三綱。尊耆老爲上座。選仁智充職事。求勇略作法師。行十善以伏未寧。示無貪以斷偸刼。是則六合無怨紂之聲。八荒有歌周之詠。飛沈安其巢穴。水陸任其長生。」嵩旨在擴充佛之慈心，惠及黎庶。不偏於僧徒，不立曲見迦藍。所謂

立延平寺者乃譬喻也。所上書中有十五條，俱本此意。其言特並重治道，請上追古代聖王，深合武帝之心。武帝即位元年下詔有云，捨末世之弊風，蹈隆周之叡典。故其言得見用。

按廣弘明集滯惑解云，時有讖記，忌於黑衣，謂沙門當次襲運為天子。武帝信之，遂行廢蕩。所謂黑衣之讖，始於北齊。據北齊書上黨王渙傳云，「初術士言亡高者黑衣。由是自神武後，每出行，不欲見沙門，為黑衣故也。是時文宣幸晉陽，以所忌問左右曰，「何物最黑。」對曰，「莫過漆。」帝以渙第七當之。乃徵渙至地牢下，歲餘見殺。」在北周此說，或亦甚流行。按廣弘明集云，「張賓定霸，元嵩賦詩，重道疑佛，將行廢立。」按元嵩觸物摛詠，其所詠詩，當即讖記。而張賓亦盛言代謝之事。見隋書律歷志。所謂定霸者，疑即定王霸之代與。二人毀法，或嘗援用黑衣當興之讖。按周宇文護致僧亡名書有曰，豈違緇染。是周時俗人仍衣黑。雖道宣廣弘明集與僧傳所記以及史書頗相抵捂，其事不無可疑。但衛張二人均善術數，同以讖緯熒惑人君，以致大得信任，則亦毀法之議，所以實行之助因也。詳輔仁學誌二卷二期余嘉錫北周毀佛主謀者衛元嵩。

衛元嵩於天和二年（五六七）上書，武帝未能即決。自天和至建德年中七次令爭辯三教先後。天和三年（五六八）八月，帝御大德殿，集百僚及沙門道士等，親講禮記。此時帝重儒術之意已甚顯。

四年（五六九）二月戊辰，帝御大德殿，集百僚道士沙門等討論釋老義。上均見周書本紀。是當爲論二教大小之始。元嵩曾作論辯二教大小。三月十五日，勅召衆僧道士名儒百官二千餘人於正殿，帝昇御座，親量三教優劣。原有廢立二字，但此年似武帝尚未欲廢教。衆議紛紜，未決。同月二十日，又依前集，衆論乖咎，是非滋生。四月初，又勅廣召道俗，令極言陳理。續僧傳道安傳。武帝本欲定儒教爲先，佛教爲後，道教最上，以道出於無名之前，超於天地之表故也。乃數集議，論者不同，未有決定。此據廣弘明集敍周武滅法事所載。乃令羣臣詳論二教，定其先後淺深同異。至天和五年（五七〇）二月十五日，甄鸞上笑道論三卷。五月十日。帝大集羣臣，詳鸞上論，以爲傷蠹道法。即於殿廷焚蕩。於時道安法師又上二教論。二論破斥道教，至爲劇烈。二論均載入廣弘明集中。按廣弘明集載周武帝之二教鐘銘，係作於天和五年五月丙寅十四日，文中二教並重。有「二教並興，雙鑾同振」之句。可見其時帝於二者，未顯加軒輊，又據北史儒林傳，天和中復於紫極殿講三教義。朝士儒生桑門道士至者二千餘人。沈重辭義優洽，樞機明辯，凡所解釋，咸爲諸儒所推。此或即四年三月十五日事。按沈重原爲梁五經博士，武帝厚禮迎至長安，方其在殿講論，必爲帝所嘉許。六年授驃騎大將軍開府儀同三司露門博士，令爲皇太子講論。蓋以儒術治天下，爲帝一貫之政策。故自天和五年佛道爭論以後，勅定二教優劣之議雖暫擱置。然至

建德二年（五七三）十二月癸巳，又集羣臣沙門道士等。帝升高座，辨釋三教先後。以儒教爲先，道教爲次，佛教爲後。（見本紀。）儒教爲先者，乃帝歷來之宗旨。而先道後佛者，則疑道士張賓及叛佛沙門衞元嵩等扇惑所得之結果。此時已見帝於釋氏確已予以排斥。於是佛道之爭益甚。僧勔著十八條難道章一卷，又作釋老子化胡傳一卷，並陳道教諸說之僞妄。（續傳本傳。）又有猛法師，躬抗帝旨，言頗激切。靜藹道積，詣闕直陳。（續傳靜藹傳。）其言當均在辨佛道邪正。蓋帝因圖讖關係，與張賓衞元嵩頗密切，其左袒李宗，亦勢所必至。（廣弘明集續僧傳均紀帝奉道教事，玆不錄。靜藹傳記帝令佛徒入殿行道事，似不可信。）故凡護教者，必破斥道教。毀法之舉愈迫，而佛徒攻擊道教之言論愈多。至建德三年（五七四）五月，始議毀法。詔僧道大集京師。於太極殿陳設高座，帝自躬臨。道士張賓與僧人智炫辯論不勝。帝乃自昇座，斥佛之不淨。炫答言，道教之不淨尤甚。至直言抵觸武帝之短。帝不悅而退。（詳續傳炫傳。）明旦五月十五日丙子，乃下勅斷佛道二教，經像悉毀。罷沙門道士，並令還民。（周書本紀。）三寶福財，散給臣下。寺觀塔廟，賜給王公。（廣弘明集。）蓋道教竊取佛法之餘瀝，加以中土之方術，其經典悉出僞造。而病民費財，不減佛教。雖附會於老莊之玄理，而全用之於迷信方術。其僞妄經甄鸞道安諸僧之揭發，自暴露無遺。武帝雖欲偏護，亦不可得，故幷毀之。而心猶以

爲大道玄理，殊途同歸，雖廢其枝葉，尤宜存其本根。乃立通道觀，取釋老名人，普著衣冠，爲學士，共百二十八人，監護吏力各有差。（廣弘明集敍周武帝更興道法事。）令講老莊周易。（見續傳彥琮傳。廣弘明集敍任道林事亦云通道觀所學者唯是老莊好毀虛談，通伸三教。）而佛道經義，亦言並宜弘闡。於六月戊午二十九日下詔曰，

至道宏深，混成無際。體包空有，理極幽玄。但岐路既分，派源愈遠。淳離朴散，形氣斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交競。九流七略，異說相騰。道隱小成，其來舊矣。不有會歸，爭驅靡息。今可立通道觀，聖哲微言，先賢典訓，金科玉篆，祕賾玄文，所以濟養黎元，扶成教義，並宜弘闡，一以貫之。俾夫玩培塿者識嵩岱之崇崛，守磧礫者悟渤海之泓澄，不亦可乎。

據此則通道觀之立，所以謀大道之歸一，息爭端之迭起。似帝於二教相殘，已甚厭倦。故周末僧人之冒死抗爭，力攻道教，既足以表現僧人護法之眞摯，又實道教並毀之張本也。（廣弘明集指周武立通道觀，爲復興道教，非是。）

建德六年（五七七）周滅齊。正月武帝入鄴城。召僧人赴殿。帝昇御座，敍廢立義。謂六經儒教之弘政術，禮義忠孝，於世有宜，故須存立。佛教費財悖逆不孝，並宜罷之。於是僧衆五百，默然無聲，俛首

垂淚。名僧慧遠，獨出與帝往復爭論。但帝仍不辭墮入阿鼻地獄，仍令毀齊境之教。（廣弘明集敘慧遠抗武帝廢教事。）至十一月四日，帝臨鄴宮新殿。（是年十月帝幸鄴。）任道林（原爲僧人。）上表，諫毀佛法，與帝爭辯多番。帝意仍不可回。蓋帝因廢佛，卽在求國安民樂。潛思校量，驗之以行事，算之以得失，理無可疑。並謂佛生西域，朕非五胡，心無敬事，旣非正教，所以廢之。（上詳見廣弘明集敘道林辨武帝除佛法詔。）帝自以爲見之明，而信之篤，所以舉動非常。其屢次召僧人辨論，皆親自臨座。均見其審察周詳，非率爾從事也。故其廢毀至爲酷烈。房錄卷十一云，

> 建德敎牂，（三年甲午。）迄於作噩，（六年丁酉平齊。）毀破前代關山西東數百年來官私所造一切佛塔，掃地悉盡。融刮聖容，焚燒經典。八州（續僧傳靜藹傳八州上有禹貢二字。）寺廟，出四十千，盡賜王公，充爲宅第。三方釋子，減三百萬，皆復軍民，還歸編戶。

武帝平齊之明年，六月崩御。宣靜二帝繼位，復興佛法。（參看廣弘明集敘任道林事及周書本紀。）鄴城有故僧人王廣明者，上書駁衞元嵩毀法表文。（詳載廣弘明集。）可見當時人士，認元嵩之奏，乃滅法之主要動力也。宣靜二帝之復教，疑實出丞相楊堅之意，故佛法再興，實由隋主也。按建德法難，爲期雖短，而政令至爲嚴酷。北方寺像，掃地悉盡。僧徒流離顚沛，困難莫可名狀。或以身殉法。（續僧傳載靜藹因不能護法，手自臠割，現骨剖心而死。）或隱迹塵俗。（續僧

傳載北周之曾長房曇崇法純靜端道宗法詳僧淵智藏，北齊之法上靈裕曇榮，均外還俗，而內守道。或遁匿山林。北周之曇相靜淵普安法藏法藏靜藹道判，北齊之慧藏慧瓚僧邕，均避匿山林。又志念逃匿海隅。或入通道觀。如彥琮任道林普曠等，均爲通道觀學士。及大法復興，經像賴其保存，塔寺由其修復。而終南太白尤爲周末僧人聚居之所，至隋唐而鬱爲佛教重鎮，華嚴宗由斯托始。此外釋子多南奔陳朝。北周之慧海法彥。最重要者北齊學僧曇遷靖嵩逃至江南，得習攝論。法侃慧遷亦北方十地學者，至南方學攝論。智者大師謂亦因毀法南下。據隋柳顧言禪師碑文。前者乃法相宗之先河。後者奠天台宗之基礎。而楞伽禪法亦疑在此時南趣。此宗興起，原在嵩岳。二祖以後，乃移江北。夫自魏孝文以後，南方僧人嘗來北方。見前。周武毀法，北方僧人，又驅而之南方。於是學術交流，文教溝通，開闢隋唐一統之局勢，而中華佛教諸大宗派亦於是釀成焉。參看伊藤義賢支那佛教正史七七九頁以下。

第十五章　南北朝釋教撰述

研究我國佛教之依據，首重譯本。搜討我國佛教之思想，則當研前賢撰述。印度有印度佛教，中國有中國佛教。其異點不專在經典之不同，而多在我國人士對於傳來學說有不同之反應也。佛法勢張，充滿於我國思想界。由是著述漸多。至南北朝時，遂佔重要地位。梁時僧祐敍其情形曰，「自尊經神運，秀出俗典，由漢屆梁，世歷明哲。雖復緇服素飾，並異跡同歸。講議讚拼，代代彌精，註述陶練，人人競密。所以記論之富，盈閣以牣房，書序之繁，充車而被軫矣。」（祐錄十二。）我國佛教之成熟，學說之分派，悉可於此豐富之著作見之。惜佚失極多，百不存一。研究中國文化之變遷者，所深憾焉。茲分類述南北朝釋氏著述之情形，而附以兩晉，俾見其全焉。

（甲）注疏　佛典譯本，或卷帙太多，研讀不易。或意義深奧，或譯文隱晦，了解甚艱。不藉注疏，普通人士，曷能通達。道安以前，雖有註經。然注疏創始，用功最勤，影響甚大者，仍推晉之道安。高僧傳曰，「條貫既序，文理會通，經義克明，自安始也。」安公而後，注疏益多。遂爲中土佛教典籍之要項矣。蓋

我國佛法地域時代上之變遷，要當於撰述中見之。而研究注疏出世之先後，地點之不同，尤可了然其嬗遞之狀況。以地言之，則南朝尚文，重思想，故注疏較多。北朝尚實，重行爲，故注疏較少。以時言之，則雖根源於翻譯，然亦視中國學者興趣及致力之所在。故魏晉二代，老莊教行，而般若大興。什公之世，又崇三論。至若成實，其晚年所譯，明爲小乘。乃成論反暢行於齊梁。三論直至陳隋，乃得再興。學者如能考覈經注疏之內容及其多寡，而明其變遷之故，則全部中國佛教史可以窺知也。

注疏之作，繁簡不同，宗趣各別。約略言之，(一)則隨文釋義，謂之曰注，此即普通之所謂章句。分散插入本文下者，爲子注。子注之所由生，已見前說。康僧會安般經序曰，「陳慧注義，余助斟酌，非師不傳，不敢自由也。」僧叡思益經序云，「予與道恆謬當傳寫之任，輒復疏其言，記其事，以貽後來之賢。」指什公所言。未詳作者之雜心序云，「余不以闇短，厠在二集之末，宋元嘉三年及八年譯雜心共前後二次。取記所聞，以訓章句。」此皆受師口義，隨文作釋，乃注疏最重要之一種。因其多存大師如什公。宗旨，而且其說原出西土也。道安人本欲生經序云，「敢以餘暇，爲之撮注。其義同而文別者，無所加訓焉。」此注現存，欲知古註體裁，可以參看。其安般經序云，「魏初康會爲之注義，義或隱而未顯者，安竊不自量，爲解其下。」道地經序曰，「尋章察句，造以訓傳。」又曰，

「故作章句，申己丹赤」此則個人研尋所得，取作爲注。注疏之大部分，想均如此。(一一)則明經大義，不必逐句釋文。道朗涅槃序云「聊試標位，敍其宗格，豈謂必然闚其弘要者哉。」僧叡中論序云，「予翫之味之，不能釋手，遂復忘其鄙拙，託悟懷於一序，並目品義，題之於首。」又其十二門論序云，「敢以鈍辭短思，序而申之，並目品義，題之於首」按竺道生法華疏，先出經名，次言經分三段，首十三品明三因爲一因，次八品辨三果，末六品均三人爲一人。分段者，猶道朗所言「標位」也。道生之疏，僅摘取經文，明其大致。此則似道朗所言之「敍宗格」也。後來僧人所作敍經大意(如吉藏大品遊意等。)均出於此。又道生疏，各品之首，類說明本品宗旨，並其得名之由。如藥草喻品云，「聖教沾神則煩惱病愈，故寄藥草以目品焉。」壽量品云，「今譏其斯滯，假長壽道之，故目此品，名爲壽量」屬累品云，「以理深事大，要□□慇爲是義，故立品耳。」此則僧叡所謂之「目品義」，乃謂就題目諸品之義，加以敍釋。此與全經之序，立意相同。蓋經序乃說全書宗致，目品乃說一品大意也。除上二類，尚有經之音義。此於南北朝時未見存書。又晉道慈因中阿含前後譯名不同，恐其違本，「故諸改名者，皆鈔出注下，新舊兩存，別爲一卷，與目錄相連。」(見經序。)此亦可另入一類也。

大凡釋章句之注疏，（此爲文疏之始。）其文較繁。出大意之注疏，（此爲義疏之始。）其文必簡。故人本欲生經本只一卷，而注亦有一卷。羅什法華原有七卷，而道生疏則只二卷。前者釋文而繁，後者談義而略故也。又魏晉之世，注疏較簡。蓋或只明事數，（文疏。）或略釋大義。（義疏。）如陸澄法論所收之支道林本業略例及道行旨歸等均卷數不多，當只述義旨，非如後來之詳疏廣解。蓋當時玄學盛行，主言簡意約，故所作書，類卷帙不多。及其後譯品日多，口義愈繁。於是事數則分門別類，詳其同異。而義旨則廣選羣家，作爲集解。於是注疏則純爲經師之學。由此而啓隋唐章疏之廣博。隋書儒林傳曰，「大抵南北所爲，章句好尚，互有不同。南人約簡，得其英華。北學深蕪，窮其枝葉。」按佛經注疏，今未能以南北詳相比較。（相傳魏劉謙之作華嚴疏六百卷。此乃南方所絕無。）然吾人若比較魏晉南北朝注疏前後繁簡之分別，或庶幾近之。而儒經南北之不同，固亦由於南承魏晉玄學而北接漢代學術也。

注疏原不必均用科分。吉藏法華義疏云，

如天親解涅槃有七分（詳見世親菩薩涅槃論，亦名長壽偈論，魏沙門達磨菩提譯。）龍樹釋般若無章門，蓋是天竺論師開不開之二類也。河西製涅槃疏爲五門，（上文引河西道朗涅槃序所謂之「標位，」即指此五門。）道融新法華類爲九轍。（融因號九轍法師。詳見

法華文句記。但謨融爲僧叡。至如集解淨名之說，即現存之維摩疏。撰注法華之文，但折其玄微，又不預科起盡。蓋是震旦諸師開不開兩類也。

震旦諸師開分科門，實始於釋道安。而道安則稱「科分」爲「起盡」。按智者仁王疏云，

道安別置序，正流通。

良賁仁王疏云，

昔有晉朝道安法師，科判諸經，以爲三分，序分，正宗，流通分。故至今巨唐，慈恩三藏譯佛地論，親光菩薩釋佛地經，科判彼經，以爲三分。然則東夏西天，處雖懸曠，聖心潛契，妙旨冥符。

宗密盂蘭盆經疏云，

解本文分三，一序分，二正宗分，三流通分。以三分之典，彌天高判，冥符西域，古今同遵。

吉藏仁王疏云，

然諸佛說經，本無章段。始自道安法師，分經此爲三段。第一序說，第二正說，第三流通說。序說者，由序義，說經之由序也。正說者，不偏義，一教之宗旨也。流通者，流者宣布義，通者不壅義，欲

使法音遠布無窮也。下略。道安原義雖不必與吉藏所傳相同。但科分之事，實始於道安，而其所分爲三分。按道安注疏中有放光般若起盡解一卷法華文句記有云，「起盡者章之始末也」可見起盡者，卽後人所謂之科段也。放光起盡解已佚，其分章不詳。但放光經原有二十卷。而起盡解只一卷。可見其科分必不繁。或其書科分大段卽用三分法也。梁法華義記謂經無大小，例分序正流通三段，並詳敍此經三段之「文句起盡，」亦可見起盡爲科分之別名。隋慧遠涅槃義記稱「起盡」爲「終始。」亦言諸人多用三分。勝鬘寶窟則稱科段爲分齊。

科分經文，至劉宋而益盛，其詳情不可知。然其最知名之人，爲釋法瑤。北宋釋岳淨科金剛錍序曰，「科分大經章段，起自關內憑小山瑤，前代未聞也。吾祖章安作疏益詳，」云云。大經者，指涅槃，章安灌頂有涅槃經疏三十三卷。又唐湛然再治章安涅槃疏卷一云「分章段起小山瑤，關內憑，因茲成則，」云云。由此可見法瑤曾爲涅槃分科段。又法華文句上云，「天親作論，以七功德分序品，五示現分方便品。其餘品各有處分。詳見北魏譯法華經優婆提舍。昔河西憑卽關內憑。江東瑤，取此意節目經文，末代尤煩，光宅轉細。」又曰，「齊中興印小山瑤，從廬山龍師受經，分文同。」湛然文句記云，「江東原作等。瑤，卽

吳興小山寺。」則法瑤於法華亦曾科分章段也。又據吉藏百論疏，謂瑤採用憑法師之釋。則瑤與憑在涅槃法華及百論所見均有相同。可見二人關係之密切也。又按法瑤涅槃法華章疏顯爲後稱述，而勝鬘寶窟上云，「末代相承，多開章門，以其章門，示經起盡。」瑤亦有勝鬘疏，或亦曾分章門也。又按僧傳僧印傳云，「後進往廬山從慧龍諮受法華，龍亦當時著名，播於法華宗旨，印偏功構徹，獨表新異，」云云。小山瑤當與龍同時，而接受其法華者。智顗文句卷一，吉藏義疏卷一，均述及僧印之說，則法瑤之科分，頗可由此推得。又吉藏法華玄論一云，光宅受經於中興印法師，印從廬山慧龍學法華。又湛然文句記云「讀光宅法雲疏，唯見文句紛繁，章段重疊，」此所謂光宅轉細也。

梁光宅寺法雲法師法華經疏現存。疏實其門下所記，非光宅自作，共八卷。其釋甚詳細，取與道生之二卷疏相較，繁簡懸殊。具見注疏前後之不同。至若科判，則亦時愈後者分愈密。金剛般若經文本少，而相傳梁昭明太子分爲三十二分。明宗泐注解謂其破碎。即魏菩提流支亦分爲十二。吉藏疏謂其穿鑿。而晉朝道安爲放光般若二十卷作起盡解只一卷。亦可見後來注經之密，而佛教義學頗轉而爲經師之學也。注疏目錄，散見於伊藤義賢支那佛教正史，茲不詳列。

（乙）論著　注疏限於原經。故個人思想之發揮，則較能於自著論文中顯之。六朝中論著之文

極多。其故有四。其一當時出經極多，而又極重經序。什公在長安譯大智論訖，乃致書廬阜之慧遠爲之作序。其書有曰「此諸道士咸相推謝，無敢動手。」其重視作序如此。蓋研讀經文，最難通其大意，觀其全體。爲之作序者，說本書之地位，之目的，總提全文，便利後學。道安慧遠僧叡僧肇其所作經序，至爲有名。所作雖關乎一經，而實代表作者觀察之心得者也。其二佛法暢行既久，明宗義之指歸，敍一己之思慮，均爲時人所需要。故有統系之著作，六朝頗不乏之。如道安之性空論，羅什之實相論，而最著者則爲僧肇之諸論也。僧肇從鳩摩羅什遊學多年，才學理解，爲一時所驚服，所著諸論，我國釋氏常稱道之。其三佛經譯出甚多，事數繁複，義旨各異。別其異同，定其優劣，於是有義章之作。其四魏晉南北朝思想最爲自由，談論答辯，尤爲風尙。一爲專論特殊之問題，或著文討論，或書函辯答，如法身問題，神滅問題。考其聚訟所在，不但知當時向學之殷勤，且可識時代討論焦點之不同。一爲爭論。或攻擊他教，或爲佛教辯護。兩晉南北朝此類著作極多。以是四因本期論著最富。爰本此意分類，並附雜文，列之於左。

(一)經序　本期經序極多。僧祐出三藏記集所錄甚富。其中亦多出經記，則不屬於本項內。但其未載或佚失者

頗不少。近南京支那內學院取祐書中經序精校刊行。後又集大藏現存之序，刊為五卷，並搜集佚序，編為存目。但於偽作之序，則概不收。吾人若欲知歷代經序之內容，及其存佚，內院所刊，具有詳目，可以覆按，茲不具錄。

（二）通論或專論　劉宋陸澄奉勅撰法論，祐錄十二載其目錄。蓋其主體乃取劉宋以前釋教論著，輯為十六帙，共一百零三卷。中附以經序及雜文。誠魏晉佛教撰述之寶庫。及至梁時，寶唱奉勅撰續法論，當是繼陸之作。二書均佚。茲但選祐錄法論目錄，加以他書關於通論或專論之作，列為目錄於下。（凡書名下注「陸」字者，謂見陸澄法論。注「房」字或「內」字者，謂長房或內典錄，著錄。「傳」謂高僧傳。）

卽色遊玄論　支道林　王敬和（洽）問，支答。（陸）（房作一卷）（傳）王之問載廣弘明集中。

辯著論　支道林（陸）

釋卽色本無義　支道林　王幼恭問，支答。（陸）

聖不辯知論　支道林（傳）

不眞空論　僧肇（陸）（傳）今存。

本無難問　郄超竺法汰難並郄答，往反四首。(陸)(傳)

郄與法濬書(陸)

郄與開法師書(陸)傳謂支道林于法開常爭即色空義，廬江何默申明開難，高平郄超宣述林解。

郄與支法師書(陸)

心無義　桓敬道王稚遠(謐)難，桓(玄)答。(陸)

釋心無義　劉程之(遺民)(陸)

法性論上下　慧遠(陸)(房作二卷。)傳及慧達肇論疏均引其文。

實相義　道安(陸)

性空論　道安見元康肇論疏，但不知是否即右項之別名。

實相論　鳩摩羅什(傳)

實相論　曇無成(陸)(傳)肇論疏引之。

實相通塞論　道含(陸)傳謂宋道含著有釋異十論。

實相論　支法詳問，釋慧儀答。（元康肇論疏）宋曉月注肇論序謂詳乃支遁弟子。

會通論　支曇諦（陸）

支書與郄嘉賓（超）（陸）

會通論上下　慧義（陸）

始元論　僧宗（陸）傳謂僧宗著法性覺性二論，此當爲法性論。

略論諸經（陸缺名）

佛性論上下　僧宗（陸）此當即傳所言之覺性論。

泥槃無名論　僧肇（陸）今存

泥槃三十六問　竺道生（陸）問亦作門。

釋八住初心欲取泥洹義　竺道生（陸）道生著作詳第十六章中。

與諸道人論大般泥洹義　范伯倫（泰）（陸）

辯佛性義　竺道生　王問曲竺答。（陸）據內典錄此王即王謐。

佛性義　慧靜（陸）

佛性論　陸（缺名）

佛性論　明藏（北史崔暹傳）

佛性論　蘇綽（北史）

般若無知論　僧肇（劉遺民難，肇答。）（陸）（傳）今存。

與釋慧遠論眞人至極　釋慧遠答（陸）

與諸道人論般若義　范伯倫（泰）（陸）

問竺道生諸道人佛義　范伯倫（陸）

衆僧述范問（陸）

范重問道生往反三首（陸）

傅季友（亮）答范伯倫書（陸）

謝靈運辯宗論並與法勗等答辯（陸　詳目見第十六章中。）

慧觀漸悟論等（陸　詳見第十六章中。）

明漸論　曇無成（陸）（傳）

論十住上下　傅叔玉（陸）

書與謝慶緒（敷）往反四首（陸）

傅叔玉重書與謝答（陸）

三十二字十住義　曇遇（陸）

實相標格論（陸缺名）

物不遷論　僧肇（陸）今存。

申無生論　曇無成（陸）

無生滅論　慧嚴（陸）

慧遠羅什問答（陸　詳目在第十章中。）

王稚遠（謐）羅什問答（陸　詳目在第十章中。）

聖智圓鑒論　僧含（傳）

無生論　僧含（傳）

空有二諦論　僧導（傳）

門訓義序三十三科　慧基（詳傳）

玄通論　慧亮（傳）

法性論　慧通（傳）

二諦論　智林（傳）

七玄論　僧拔（傳）

淨住子二十卷　蕭子良（祐錄）廣弘明集載其略文。

玄宗論　慧光（續傳）

至道論　亡名（續傳）

淳德論　亡名

遣執論　亡名（續傳）

去是非論　亡名（續傳）

修空論　亡名（續傳）

影喻論　亡名（續傳）

答法汰難　道安　見祐錄卷五，但陸澄目內僅有下列三項：

法汰問釋道安三乘並書

法汰問釋道安六通

法汰問釋道安神（此三條外，法汰曾與道安論淵源。）

答法將難　道安（祐錄五）

問釋慧嚴法身二義　竺僧弼（陸）

丈六即眞論　僧肇（陸）

通佛影迹　通佛頂齒爪　通佛衣鉢　通佛二疊不燃　均顏延之作（陸）

法身論　僧含（傳）

辯三乘論　支道林（陸）（房作一卷）

無三乘統要　慧遠（陸）

釋神足　慧遠（陸）

妄書禪慧宣諸弘信　顏延之（陸）

聞慧恩修禪定義在家習定法（陸缺名）

述竺道生善不受報義　釋僧璩（釋鏡難，璩答。）（陸）

識三本論　謝敷（陸）

支（亦作友。）道人書與謝論三識并答（陸）

戴安道（逵）書與謝論三識并答往反三首

四執論（陸失名）

辯心意識　慧遠（陸）（房作辯心識論一卷。）

釋神名　慧遠（陸）

驗寄名　慧遠（陸）

問論神　慧遠（陸）

五陰三達釋　郄超（陸）

立本論　曇徽（傳）（房作一卷。）

生死本無源論　道盛（傳）

雜識觀　顏延之（陸）（傳）

戒要論　僧璩（傳）

僧尼要事　僧璩（傳）

決正四部毗尼論　道儼（傳）（房作二卷。）

律例　超度（傳）（房）

僧制一卷　蕭子良（祐）

清信士女法制三卷　蕭子良（祐）

教戒比丘尼法一卷　僧盛（房）

僧制四十七條　魏孝文帝勅僧顯作

僧制十八條　慧光（續傳）

僧家書儀四卷　曇瑗（續傳）

優婆塞五學跡略論上下　三藏法師（陸）卽求那跋摩所作。傳作五戒略論，房曰亦云五戒相。

法社節度序　外寺僧節度序　節度序　慧遠（陸）

般若臺衆僧集議節度序　支道林（陸）

比丘尼節度序　慧遠（陸）

經律分異記一卷　求那跋摩（隋）

衆經飯供聖僧法五卷　寶唱等奉勅撰（房）

衆經懺悔滅衆方法　同右

論三行上　郄超（陸）文選天台賦注引之。

敍通三行　郄超（陸）

郄與謝慶緒書往反五首（陸）

論三行下　郄超（陸）

郄與傅叔玉書往反三首（陸）

答英郎書一首（陸）

王季琰（珉）書往反四首（陸）

與仰法師書幷答二首（陸）

張景胤與從弟景玄書　論西方幷答（陸）（張敷字景胤。）

支道林答謝長遐書（陸）

調氣論　曇鸞作，王邵注。　鸞之著作詳第十九章，玆不詳列。

通神呪　郄超

明威論　郄超

散華論　慧善錄大智論中引毗曇處加以解釋，詳房錄。

六家七宗論　曇濟（傳）詳第九章中。

實相六家論　僧鏡（元康肇論疏）詳第九章中。

三宗論　周顒（傳）詳第十八章中。

物有玄幾論　支道林（慧達肇論疏）

通三世論等　姚嵩（詳目見廣弘明集）

（三）義章 — 義章之作，蓋撮諸經名相事數。義旨分門別釋。其類有二，一則取一類事數，專加解釋，雖義涉諸經，而所論甚少。漢代嚴浮調作沙彌十慧章句肇其端。魏晉以後，頗有繼作。（參看第五章之末。）其目列下：

六度要目　康僧會（傳）

十法句義連雜解一卷　道安（祐錄五及十，載有序文。）（房錄作衆經十法連雜解。）

義指注　祐錄五引道安之文云，義指者，外國沙門於此土所傳義也。云諸部訓異，欲廣來學覩聽也。增之爲注一卷。

九十八結解連約通解一卷　道安（祐錄五）

三十二相解一卷　道安（祐錄五）

三十七品　竺曇無蘭（祐錄十有序）

阿毗曇五法行義　謝慶緒（數）（陸）

阿毗曇心略解數（陸失名）

阿毗曇心雜數（陸失名）

略解三十七品次第　什法師（陸）

十報法統略（陸缺名）

六識指歸十二首　曇徽（傳）（房作一卷）

二則廣輯各經文義，各派理論，對於佛法作綜合之解釋。實爲一種之佛學綱要。此類名爲義章，其

材較上類爲廣。然其源則似仍出於詮釋事類之書，而加以擴充也。其目如下：

小乘義章六卷　道辨（續傳）

大乘義五十章　道辨（續傳）

大乘義章　曇無最（續傳）

大乘義章六卷　法上（續傳）

大乘義律章　慧光（續傳）

大乘義十卷　寶瓊（續傳）

大乘義章二十六卷　慧遠（續傳）

上列唯隋淨影慧遠之書尙存。遠之義章分五聚，共二百四十九科。現存前四聚二十卷，二百二十二門。條述佛義及名相，先陳毗曇成實之說，而終之以大乘地論涅槃之旨。綱目井然，頗爲佳製。按南朝僅在末年寶瓊作大乘義十卷。是否爲義章體裁，不明。其餘作義章者均是北人。此殆亦「北學深蕪，窮其枝葉」歟。

(四)爭論　或教內之爭，或駁外人之作。弘明集及廣弘明集所載極多茲但著錄其所未載者於下：

神無形論　竺僧敷(傳)

習鑿齒難(陸)據原目次序，當係難羅含更生論。弘明集失載。

書與何彥德論感果生滅五往反　顏延之(陸)

山巨源問亦作伯。　摯元禮諮　顏答山摯二難(陸)

難范縝神滅論　王琰(南史五十七。)

全生論　郄超(陸)

殺生問亦作門。　桓敬道殷伯道(或是通字，卽殷顗)答，桓(玄)難。(陸)

報應論　卞湛范伯倫難，卞答。(陸)

業報論(陸缺名)　傳僧含作有業報論，當卽此。

窮通論　曇詵(傳)(房作一卷)

顯驗論　法愍因謝誨壞寺事作。(傳)

遽顏論　袁粲與慧通往反難詰。(傳)

不殺論　亡名(續傳)

神本論　支曇諦(陸)

命源論　慧靜(陸)傳謂靜作達命論，當卽此。

駁夷夏論　袁粲託名通公。(宋書顧歡傳。)

十八條難道章　僧勔(房)

釋老子化胡傳　僧勔(房)

答謝宣明(晦)難佛理　范泰作，高僧傳八法愍傳載謝壞寺斫像事。

顯宗論　帛法祚(傳)

釋矇論　支道林作時論以適才堪經濟而潔己拔俗，有違兼濟之道，支因作此論。(傳)

顯證論　慧通(傳)

無諍論　鬲法師（陳書）

明道論　傅縡（陳書）

（五）雜論

坐右銘　支道林（陸）

道學誡　支道林（陸）

切悟章　支道林逝時作（傳陸）

人物始義論　康法暢（傳）

人物始義論　支僧敦（傳）

爻象記　慧通（傳）

述交記　道廡（傳）

法事讚　受戒弘法寺等論　智順（傳）

蕭子良諸記序，見祐錄十二，不詳錄。

蕭昭胄諸記序，見祐錄十二，未錄。

僧祐法苑集中諸文，未錄。

屋子論議法　明琛（全）

蛇勢法　同右

祇洹精舍圖偈　隴西王源賀撰，趙柔注。（魏書五十二）

金藏論七卷　道紀作，以類相從，敍寺塔幡燈之由，經像歸之本。

名德沙門贊　孫綽撰。世說注，僧傳均引之。

名德沙門題目　孫綽撰。見世說文學篇注。僧傳道安傳「題」誤作「論」。于法開傳有孫綽爲之目曰，云云。

道賢論　孫綽撰，以七道人比七賢，僧傳及世說注均引之。

諸天錄一卷　道安（祐）（內典錄中無此，而有三界混然諸雜僞錄。）

衆經護國鬼神名錄　寶唱等奉勅撰（房）

衆經諸佛名　同右

衆經擁護國土諸龍王名錄　同右

十四音訓敍　謝靈運諮慧叡作，條例梵漢，昭然可了。（傳）

翻外國語七卷　眞諦作，一名雜事，一名俱舍論因緣事（續傳）

（丙）譯著撰集　梵胡譯本，中國自著，日積月累，遂極煩多，因常有纂集之舉。一爲單經之鈔錄。據僧祐所記，梁代以前，已有數百部。如大智度論本有百卷，慧遠鈔之略爲二十卷。自謂「開易進之路，則階藉有由。曉漸悟之方，則始涉有津。」其工作不但省約原文，並依經立本，繫以問論，正其位分，使類各有屬。（祐錄大智度論鈔序。）齊竟陵王在雞籠山鈔五經百家爲四部要略千卷，而其所鈔佛經亦多至三十六部。（鈔華嚴經等，見出三藏記五。釋教錄十八作四十三部。）又請僧柔慧次鈔成實論爲九卷。（原有二十四卷。）則對於鈔經最出力者也。二爲羣經之纂集。此以梁代爲最盛。天監七年武帝以法海浩瀚，淺識難尋，敕僧旻於定林上寺纂衆經要鈔八十八卷。又敕智藏纂衆經理義，號曰義林，凡八十卷。十五年又敕寶唱鈔經律要事，以類相從，爲經律異相五十五卷。帝又以律部繁廣，臨事難究，纂出要律儀十四卷。（續傳法超傳。）僧祐記中有法

苑百八十九卷，亦佛經之類書，當亦爲齊梁間所纂集。簡文纂法寶聯璧二百二十卷。元帝時虞孝敬作內典博要三十卷。（見歷代三寶記卷十一，及唐志。南史謂元帝自作內典博要百卷。）西魏文帝亦染梁風，令曇顯等依大乘經撰菩薩藏衆經要二十二卷，及百二十法門一卷。（歷代三寶記卷十一。續傳卷一。）北齊法上撰增一法數四十卷，爲一種辭典之創作，或亦可附入羣經纂集之類。（僧傳謂曇宗作數林，當卽房錄所載王宗之佛制名數經，或亦此類書。）三爲會譯。凡一種經典常經數人傳譯，遂有不同譯本多種。若校對其章句，比較其異同，則深晦者易顯，缺略者易補。東晉支愍度合三種首楞嚴經譯本爲八卷，又三種維摩經爲五卷。分章斷句，以各本相對處，差次附列，意使讀者「讀彼案此，」省節翻閱三本之勞。參考校異，顯互相發明之義。（愍度有合首楞嚴經記，及合維摩詰經序，俱見出三藏記集。）此種編制方法，後人奉爲成規。（三寶記十二，寶貴錄。）四爲我國人撰述之編輯。此項叢刊名曰法集。劉宋明帝勅中書侍郎陸澄撰錄法集。陸博識洽聞，苞舉羣集。銓品名例，隨義區分。凡十有六帙，一百十三卷。道安諸人著作均收入。其所閱古今號稱已備。其後僧祐亦有法集，分爲八帙。出三藏記集弘明集均各爲其中之一帙。且纂集竟陵王所述作爲法集十六帙一百一十六卷，纂集巴陵王（竟陵之子。）法集十部。（出三藏記卷十二。）梁武帝旣勅纂集經典，亦勅寶唱「自大教東流，道門俗士有敍佛理著作宏義，並通鳩集，號曰續法輪論，（輪字

疑衍。合七十餘卷」此外寶唱又撰法集一百三十卷，（隋志作百七卷。）梁武親覽，流通內外焉。（以上多據續高僧傳。）故纂集之作，佛教中當首推梁代。其出書甚多，說者嘗以與皇覽比美也。（南史陸杲傳。）此外房錄等異譯錄中有衆經通序。或係纂集異譯所譯諸經之序也。至若僧人之詩文集，亦常有著錄。如支遁集，慧遠集，慧休詩集，均至有名，但現存亦極少也。

（丁）史地編著　欲知時代思想之不同，亦當尋其變遷之迹，則史地著述尚矣。尋當時人作僧史，記寺塔，或多意在弘法。而自後人視之，疏抉其信僞，考定其因果，史家所憑藉之鴻寶也。夫論者常謂印度以重宗教之故，偏於出世而略於世事之記載。印度所有之史書，或雜神話，或殘缺不完。歐西史家，稱爲大恨。而我國當佛教興盛之時，史書並未受其影響。對佛教史料，於中國則極意保存，於西域則常致力詮定。比之印度，豈不異歟。茲亦分類言之。

第一爲釋迦傳記。如僧祐之釋迦譜是也。書分五卷，載佛一生事蹟。「總鈔羣經，附以世語。意在使聖言與俗語分條，古聞與今跡共證。」又梁中書侍郎虞闡，太子洗馬劉（或到字之誤。）溉，後軍記室周捨，奉勅博尋經藏，搜採註說，撰爲佛記三十篇。記如來之聖迹，及佛法之感應。沈約爲之作序。（載廣弘明集。）所

錄雖非限於釋迦，然當以之爲主體，故亦屬此類。

第二印土聖賢傳記。印土聖賢傳記，爲我國人所自作者，有玄暢之訶梨跋摩傳。羅什之馬鳴龍樹提婆諸傳，則目錄列爲傳譯。至如眞諦之婆藪槃豆傳，雖亦標爲譯出。按諸文體，似係眞諦口傳，而由其助手筆錄者也。

第三爲中國僧傳。爲兩晉南北朝最發達之史書。其名見於高僧傳，隋志，及諸目錄及類書者極多。有一人之傳記。現所知者列左：

佛圖澄傳　藝文類聚八十一引之，而世說言語篇注，引作澄別傳。

佛圖澄別傳　御覽引之。或與上同爲一書。

支法師傳　世說文學篇注引之。高僧傳謂郗超爲作序傳，不知是此否。

支遁傳　御覽引之。

安法師傳　見世說文學篇注。

安和尙傳　見世說雅量篇注。

釋道安傳　御覽引之。

高座道人別傳　見世說賞譽言語兩篇注。僧傳載王曼潁書曰，「王秀但稱高座，」或即此。

于法蘭別傳　高僧傳引之。

道人善道開傳一卷　康泓撰。見隋志。晉書藝術傳及高僧傳「善」均作「單。」御覽作「善。」

王曼潁書有曰，「康泓專記道開，」即指此。

竺法曠傳　顧愷之撰，見僧傳。

遠法師銘　張野撰，見文學篇注。

竺道生傳　王微撰，見僧傳。

僧瑜傳贊　張辯撰，見僧傳。王曼潁書，謂「僧瑜卓爾獨載，」想即指此。

曇鑒傳贊　張辯撰，見僧傳。

梁故草堂法師傳一卷　陶宏景撰，見唐志。法師謂慧約。

草堂法師傳一卷　蕭回理撰，見唐志。

稠禪師傳一卷　見唐志。

僧崖菩薩傳　亡名撰，見房錄。

韶法師傳　亡名撰，見房錄。

慧達別傳　見續傳感通篇慧達傳。

眞諦傳　曹毗撰，見續傳。

有一類僧人之傳記。知名者有四：

高逸沙門傳一卷　竺法濟撰。濟乃竺道潛之弟子，或即道安友人之大陽竺法濟。居剡東峁山。此書高僧傳言及。內典錄法苑珠林均著錄。世說言語文學方正雅量篇注引之。

志節傳五卷　釋法安撰。法安，東平人。止建業中寺。高僧傳謂其曾著淨名十地論疏並僧傳五卷。慧皎自序中謂，「法安但序志節一行，」當即指五卷之僧傳。僧祐法苑集引其一段，見祐錄十二。

遊方沙門傳　釋僧寶撰。慧皎序謂「僧寶僅述遊方一科。」此書當名遊方沙門傳。高僧傳

有三僧寶，附見於僧鏡慧次寶亮傳中。此僧寶不知何指。往天竺者，謂之遊方。故皎在智猛傳中有曰，「余歷尋遊方沙門記列道路，時或不同，」云云。則此書者，實義淨求法高僧傳之類也。

沙婆多部相承傳五卷　僧祐撰。此專記有部律師。詳目見祐錄。隋唐志均著錄。房錄作沙婆多師資傳，內典錄同。

有一時一地僧人之傳記。慧皎序曰，「中書郄景興東山僧傳，治中張孝秀廬山僧傳，中書陸明霞沙門傳，各競舉一方，不通古今，務存一善，不及餘行。」此三書，當均屬此類。

東山僧傳　郄超撰，據僧傳支遁傳，東山當指剡之諸山。

廬山僧傳　張孝秀撰。孝秀博涉羣書，專精釋典。於梁時與劉慧斐共隱廬山東林寺。

沙門傳三十卷　陸杲撰。杲字明霞，梁武帝時曾為御史中丞，義興太守，臨川內史等。素信佛，持戒甚精，曾捨宅為龍光寺。（見陸廣微吳地記。）南史謂其撰沙門傳三十卷。

有尼傳，如梁釋寶唱作比丘尼傳四卷，（今存。）歷敍晉宋齊梁之女尼。（隋志著錄皎法師撰尼傳二卷。）

有感應傳。六朝人多記鬼神之作，亦係受佛教之影響。但此類著作既多，不能詳列。僅載與佛教有關者於下：

搜神記　干寶撰。隋唐志著錄，珠林引之。

搜神後記　陶潛撰，隋志著錄。高僧傳序稱之爲搜神錄，謂其旁出諸僧。

宣驗記三十卷　劉義慶撰。高僧傳序言及此書。安淸傳引之。珠林御覽廣記初學記藝文類聚均引之。

幽明錄三十卷　劉義慶撰。隋志作二十卷，唐志作三十卷。高僧傳序亦言及。常見引用。（如珠林世說注等。明亦作冥。）

冥祥記十卷　王琰撰。僧傳序言及此書。法苑珠林引之極多。據之與高僧傳對校，則僧傳神異部曇霍傳等，全引用此書。珠林並載其自序。琰太原人，南齊建元初撰冥祥記。隋唐志均著錄。廣記御覽亦引之。

徵應傳　朱君台撰。亦見慧皎序中。唐志有徵應集二卷，無撰者姓名。破邪論曰，吳興朱君台。

感應傳八卷　王延秀撰。僧傳序言及隋唐志均著錄。延秀太原人。據宋書禮志，秦始中爲祠部郎。

荀氏靈鬼志三卷　唐志著錄，珠林引之。

觀音應驗記　陸杲撰。續高僧傳法力傳亦有觀音感應傳，乃另一書。或即下項亡名之書。唐志有陸杲繫應驗記一卷。

驗善知識　釋亡名擬陸杲觀音應驗記而作，見續傳。

續冥祥記十一卷　王曼穎撰。

搜神記　曇永作，見續傳。

寃魂志三卷　顏之推撰見唐志珠林著錄作二卷。

因果記十卷　劉泳撰，唐志著錄。

有通撰僧傳者此不以時地性質爲限。一則附之他書。如齊竟陵王之鈔三寶記十卷。（內典錄著錄。）書分三部，一佛史，二法傳，三僧錄。又如僧祐出三藏記集十五卷，本爲目錄，而其後三卷附以僧傳。一則

敍列歷代諸僧，另立專書，所攝至廣，因至重要。隋以前此項撰述之知名者列左：（下列外有法論作名僧傳，未成，見續傳。）

宋　法進　江東名德傳三卷（慧皎傳序引之，似爲宋時書。）（隋志）

齊　王中　僧史十卷（見慧皎序。隋志稱爲法師傳。）

梁　寶唱　名僧傳並序錄三十一卷（今存節鈔一卷。）

梁　慧皎　高僧傳古本十四卷，近刊十六卷。（現存）

梁　裴子野　衆僧傳二十卷（隋志）內典錄十，著錄裴子野沙門傳三十卷，並注云，其十卷劉璆撰。

梁　虞孝敬　高僧傳六卷（隋志）又郡齋讀書志著錄高僧傳六卷，梁釋惠敏撰，分譯經義解兩門云云。按珠林末卷謂虞出家，名慧命。郡齋所見，即此書。

北齊　明克讓　續名僧傳記一卷，見北史。

此中最要者爲慧皎之高僧傳。始於漢明帝永平元年，終至梁天監十八年，凡四百五十三載。包舉南北二百五十七人，而傍出附見者二百三十九人。採訪極廣，務求實信。其評同時作僧傳者，（係寶唱。）謂其「或褒贊之下，過相揄揚；或敍事之中，空引辭費。」皎之所作，義例甄著，文詞婉約。唐釋智昇謂可傳之不朽。（釋教錄六。）後之作高僧傳者，均繼其成規焉。

寶唱之書，今雖不存，惟日本沙門有宗性者，於文曆二年（宋理宗端平二年，一二三五。）於東大寺藏三十卷中，鈔取一卷，多爲彌勒感應之文。前全鈔原書目錄，後附說處（此即逐卷摘其要事。）號曰名僧傳鈔，載於日本續藏中。觀其所鈔，具見寶唱原書搜集宏富，敍事或不如慧皎之謹嚴。但其材料之多，實可補正皎書。茲就宗性所鈔，敍其優處於下。

（一）慧皎錄僧人作品甚少，且罕詳述僧人之學說。但寶唱書，似多有之。如下列六項：

卷十三問三乘漸解實相，又問無神我，似出於慧觀之漸悟論。

卷十六曇濟七宗論序。

卷十慧遠習有宗事。

卷十竺道生立佛性義，觀空義，善不受報義。

卷十二敍維摩詰事二條。

卷十三敍釋迦如來事二條。

（二）慧皎書僧人未立傳者，寶唱書中常有傳。今僅就宗性所鈔者列皎書無傳之人，如下。

僧行　曇濟　道詔　僧印　道海　僧業慈氏寺。　僧表　法盛　道嬌　曇副　法祥（?）

第四爲佛教通史。其見於正史者，爲北齊魏收之魏書釋老志專記魏二教史事，兼及漢晉。此外南齊竟陵王之三寶記傳，北周淨藹之三寶集，想均敍佛之平生，直及教化東流以後之狀況。上列三書，均紀事本末體也。而編年體裁，則尙未有作者。

第五爲名山寺塔記。僧人超出塵外，類喜結廬深山。故名山記略，恆於佛史有關。慧遠之廬山記略，一卷，見唐志。支遁之天台山銘序，隋志。均爲有名。而其記寺塔者，則宋曇宗有京師寺塔記，二卷，見高僧傳十六。隋志有曇景京師寺塔記二卷，景字係宗字。又有劉悛之益部寺記，高僧傳序。悛，涵之子，南齊人，見南史。劉璆之京師寺塔記，見隋志。據法苑珠林稱有二十卷，爲梁尙書兵部郎中兼史學士劉璆奉勅撰。隋志著錄十卷，錄一卷。說郛引有梁京寺記，不悉是劉作否。又內典錄五，載唐京寺錄傳序曰。「江表梁室，書記十卷。東部後魏，亦流五軸。」五軸指迦藍記，十卷當係劉書。晉南京寺記，見法苑珠林二十一，不知何人所撰。等是也。最有名者爲東魏楊衒之所著洛陽伽藍記五卷。其所載錄洛陽諸寺，多係目覩，且敍述時事極詳，保存史實不少。宋雲之西域遊記一部，即爲其所錄，賴以得存者也。

第六爲外國傳志。自我國沙門西行者多，遂有外國傳志之發達。茲列舉兩晉南北朝僧人此項著作於後：此外尙有見於載籍者。然或非僧人所作，或失作者姓名，均未列入。

晉　佛圖調　佛圖調傳　見水經注。僅云佛圖調傳，不知是否卽書名。據同書作西域志之釋氏曾引之。查釋氏指道安，調當爲晉世人。高僧傳佛圖澄傳，有佛調者，來自天竺，從佛圖澄受學，係與安公同學。又僧傳亦別有此竺佛調傳。

晉　釋道安　西域志一卷　見隋志及祐錄五。又水經注錄有釋氏西域志多條。又引釋氏與法汰書。晉人因道安始改姓釋，稱爲釋法師，或釋和尚。法汰又爲其同學。則釋氏應卽指道安。彼未至外國，此書係據西來人傳述而作。

晉　釋道安　四海百川水源記一卷　隋志著錄。又水經注引釋氏與法汰論河源，又謂並宣爲西域圖，以示法汰，當卽指此。是此記並有圖。

晉　法顯　歷遊天竺記傳一卷　今存。按隋志，雜傳類著錄有(一)法顯傳二卷，(二)法顯行傳一卷。又地理類著錄有(三)沙門釋法顯撰佛國記一卷。後二項當爲一書，重出別見。俱指法顯之遊記。而據水經注，隋法經目錄，則並稱此遊記爲「法顯傳」。法苑珠林一百，房錄，內典錄，開元錄，稱爲歷遊天竺記傳。（均作一卷。）開元錄並注曰，「亦云法顯傳」則法顯

遊記，原名有四。(甲)法顯行傳，(乙)佛國記，(丙)法顯傳，(疑乃法顯行傳之省略。)(丁)歷遊天竺記傳。(通典又略作遊天竺記。)但祐錄二法顯錄中著錄佛遊天竺記一卷世人多疑「佛」字乃「歷」字之訛。但唐道宣三寶感通錄四，藝文類聚七六引本書之佛爲母說法條，均稱出於「佛遊天竺記」初學記二十三，引「佛遊天竺記」記達嚫國事，文亦見於現存之書。故本書原亦名(戊)佛遊天竺記。惟稱法顯爲佛，殊費解。

通常多疑法顯遊記本有二書。其理由有可信者，有不可信者。(子)現存之書末有跋云，「先所略者，勸令詳載，顯復具敍始末。」由此可知顯傳本有詳略二種。(丑)白帖引法顯記有僧尼羅國佛像事，與佛生於殷末成道於周初事，及周平王時立像事三條，均爲現本所無。又祐錄及高僧傳載黑師子事，亦爲佛國記所無。此均引爲法顯傳另有一書之證。但現書無僧尼羅國。而記黑師子事一段，尤與現本大相歧異，顯係後人附會訛傳之說。疑祐錄僧傳白帖所引，本出一種之小說。(如西遊記小說，乃假託之玄奘遊記。)其中故夾有佛初成道及平王時立像諸說。均非引自法顯之遊記，實不能據此而謂法顯有二傳也。(寅)祐錄法顯傳云，「其

所聞見，別有傳記。」高僧傳鈔祐原文，但改此句爲「其遊歷諸國，別有大傳。」按此「大傳，」卽指佛國記。「大傳」乃對祐錄或僧傳之略傳而言。實則慧皎未必知遊記有二種也。(卯)隋志著錄之二卷法顯傳，恐係卽上文所言之小說，非遊記也。世人往往據此謂遊記有二，亦誤。總之顯之遊記原有詳略二種，及詳者出，略者早已不行。而祐錄等所引，及隋志所稱之二卷本，均非顯自述行程之作也。

中外學者研究本書之著作甚多。最近出版者，有岑仲勉之佛遊天竺記考釋，及日人足立喜六之考證法顯傳。上來所論，均參考此二書。

晉　支僧載　外國事　見水經注。曾否往外國，不明。

晉　竺枝　扶南記　見水經注。自言曾到扶南，並曾目覩林楊國之不朽肉身。枝又作芝。

晉　曇景　外國傳五卷　見隋志，疑係晉時人。

北涼　法盛　歷國傳二卷　見隋志。高僧傳作四卷。

北涼　智猛　遊行外國傳一卷　見隋志。出三藏記集，引其一段。

北涼　竺法維　失書名　見水經注，及釋迦方志。

北涼　僧表　失書名　據釋迦方志，表似曾作有傳。

宋　曇無竭　歷國傳記　高僧傳卷三。

宋　法獻(別記)　見僧傳不詳書名卷數。

宋　寶雲　外國傳記　祐錄十五及高僧傳三。

宋　道普　遊履異域傳四卷　見釋迦方志，僧傳二。

北魏　道藥　道藥傳一卷　見隋志。

北魏　宋雲　家記　見隋志。洛陽伽藍記錄其大部分。唐志另有宋雲魏國以西十國事，不悉是否一書。

北魏　慧生　行傳一卷　見隋志。伽藍記引其一段。

道安未至外國，所作並非遊記。支僧載之書，水經注引之，必在晉代，而不知其曾否往外國。宋雲非僧人。此外均僧人紀遊之作也。上列各書，僅法顯佛國記全存。餘均散失。

第七爲史料之保存。一如諸種法集所載，於我國掌故思想保存不少；二則特可注意者，爲梁僧祐集諸寺碑文，四十六卷，（隋志著錄，另有衆僧行狀四十卷，亦祐撰。）及梁元帝內典碑銘集林，三十卷之作。歷史之根本原料，爲同時人著述。而碑文自爲其一種。元帝內典碑銘集林，實佛教史料之寶藏。惟其書不傳。金樓子載其序曰，「峨眉廬阜之賢，鄴中宛鄧之哲，昭哉史冊，可得而詳。」此中峨眉宛鄧，吾人卽不知其果何所指，惜哉。（僧祐有法集雜記銘，其內亦收入碑銘四篇。）

（戊）目錄　翻譯著述既繁，目錄之作，遂極重要。一傳鈔忽略，遺失譯者姓名，（此謂失譯，）宜考定其時代。二譯著淵源，譯者小傳，時代地點，均關重要。三年代久遠，易生僞經，宜表出之。四一書而同時或先後有二種（或二種以上。）譯本者，（此謂異譯，）當訂其異同。五譯者往往於叢書中抽譯一二種，（此謂別生）應考其出於何書。六已佚之書，宜存其目，以備後人參考。故佛典目錄之作，在我國遂爲專門學問。開元錄卷十，敍列古今諸家目錄，隋以前有二十七部。（沙門寶裕目錄屬於隋代。）外加陳智敳之翻譯歷（爲眞諦譯經目錄。）共二十八部。此中惟梁僧祐之出三藏記集現存。餘均佚失。

開元錄所載，蓋本於隋費長房歷代三寶記。（卷十五之末。）房錄載宋時之別錄等六家，爲當時彼所得

見。內有隋世目錄二種。而另列古錄，漢時目錄，舊錄，朱士行漢錄等二十四家。謂僅「傳記有目，並未嘗見。」內有隋代一種，前後共三十家。除隋世三部，共二十七部。此中所謂古錄者，謂爲秦始皇世室利防譯經錄。漢時目錄，謂明帝時譯經錄。舊錄，乃劉向搜書所見經錄。此當均係讕言，未足爲典據。而所謂朱士行漢錄，房錄頗引用之。是房未見此錄，當係據他書轉載。但確亦僞書。按房錄卷四迦葉摩騰，引二次。安世高，引十三次。支讖，引四次。佛朔，引一次。支曜，引一次。康巨，引一次。康孟詳，引一次。諸錄，均引及朱士行漢錄。其可異者有三點。(一)安世高等所譯經，祐錄及其所引道安錄。多不知其年月。而房錄則常載其年歲。如稱五十校計經，元嘉元年出，人本欲生經，元嘉二年出，內藏經元嘉三年十月出，等等。此皆據所謂朱士行錄。按此諸經，安錄祐錄既均不知其年月。而安公人本欲生經序，謂「似世高所出，」是並不能斷定其譯人。乃所謂朱士行錄者，載其年月，不無可異。(二)內藏經安公斷爲支讖譯。朱士行錄乃謂爲安世高譯。(三)支讖與竺朔佛，是房誤爲佛朔。共譯道行經一部。祐錄誤作爲各譯一部。說見上第四章。而朱士行漢錄乃謂竺譯道行於嘉平元年與祐錄經序所記年月亦不同。光和二年十月八日。是沿僧祐之誤，謂先後二次譯出，故妄加嘉平元年出云云。夫朱士行漢錄，爲現存隋前諸書所不載。高僧傳未言及其作錄。其爲僞書，可以斷言。按房錄，謂其於迦葉摩騰事備載其委曲。而

唐法琳上疏，言及秦始皇時室利房事，謂出於朱士行錄。則此錄者，乃佛徒僞造，以證佛法於秦漢時已來華。於是乃根據舊日傳說，加以年月等爲之渲染，亦若實有可據。其用意與漢法本內傳等相同。疑爲北朝末年佛徒所僞作也。

始作目錄確然可信者，爲晉之支愍度。繼之者爲釋道安。安公留心譯學，復以廣博之見聞，犀利之批判，備訪譯籍，證定人世，誠大業也。詳見上第八章。其書成於東晉孝武帝甯康二年。（三七四）稱爲綜理衆經目錄，略稱爲安錄。原本久佚。惟從援引其文之出三藏記集，猶得想見其面影大概。內容草創，未能完備。有時列舉經籍，題目減缺，又無卷數，或至重複。出三藏記集卷三。然所定體例數端，固後世據爲定則，歷久不能改也。

第一　總集名目，表其時人，而詮品新舊。此卽以譯人爲經，臚舉所譯，而先後第次之。後來目錄多以此爲主要部分，所謂各代錄也。

第二　考定別生經，歸入大部，以免雜亂。別生卽從大部提出單行者，故須以大部繫之。

第三　編列古異經等缺本，或殘篇者。

第四　集出失譯經，疑經，注經，及雜經志錄。以此土著述編入佛典，始此。

自此以後，目錄續出，考定嚴密，去僞存眞。目錄之作，遂有編定佛典之功用。及至翻譯爲官家事業，帝王以護教爲己任，遂有欽定目錄。由帝王飭譯人學者，編定進上審定。宣存內外，依此流行。佛典之編定，自此漸見諸實際。唯一方僞經濫出，皆受限制。而一方爲帝王之所不尊尚者，亦往往至埃滅不彰。此則利弊參半也。欽定目錄始於天監十四年（五一五）梁武帝之命僧紹撰華林殿衆經目錄。後二年又勅寶唱改定之。元魏孝武亦曾勅李廓撰衆經目錄。惟三書均久佚失。

本期所出目錄甚多。方法頗不一致。惟梁僧祐於天監年間作出三藏記集，較爲完善。（法經目錄第七卷。）現存各經錄，亦惟此種爲最古。其編製分四部。第一撰緣記，略記出經之歷史。第二詮名錄，記譯籍名目，人世，及異譯，失譯，疑僞，等。考訂頗多取材安錄，而增補之。第三錄經序，以見譯籍之時代，及其緣起。第四述列傳，以見譯者之風格。此後二部分，貽後人以無數研究資料，極爲可貴。但自目錄之體裁言，未免喧賓奪主。祐編錄又於大小乘之三藏，揉雜無別（法經目錄第七卷。）釐訂重譯，亦多疏忽。（開元錄卷十。）皆缺點也。

上段引呂澂佛典汎論。參看圖書館學季刊第一卷第一期梁任公佛家經錄在中國目錄學上之位置。

我國經籍總目之載佛書者，當始於魏之中經簿。晉荀勖中經簿，亦載佛經。（參看晉書斠注三十九荀勖傳注。）繼之者有劉宋王儉。王儉承劉向之後，撰七志而編入道佛二家。然俱不在七志之內。其後梁朝阮孝緒撰七錄。共載入四萬四千五百二十六卷。分內外二編。內編五錄，爲經典，爲記傳，爲子兵，爲文集，爲術技。外編二錄，爲佛法，爲仙道。其佛法一錄之編定，如下列

部	種	帙	卷
戒律部	七十一種	八十八帙	三百二十九卷
禪定部	一百四種	一百八帙	一百七十六卷
智慧部	二千七十七種	二千一百九十帙	三千六百七十七卷
疑似部	四十六種	四十六帙	六十卷
論記部	一百一十二種	一百六十四帙	一千一百五十八卷
右五部	二千四百一十種	二千五百九十五帙	五千四百卷

佛典之編定乃依目錄之制作。本期所以出目錄甚夥者，當亦因聚書之習，頗亦甚盛也。茲列現知之經藏於左：

劉宋　佛窟寺經藏　續高僧傳法融傳，謂宋初劉司空（疑係劉穆之或劉秀之）在丹陽南牛頭山造佛窟寺，其家巨富，訪寫藏經書，用以永鎮山寺，一佛經，二道書，三佛經史，四俗經史，五醫方圖符。直至貞觀十九年全燬於火，云云。又江南通志謂梁天監中司空徐度造石窟寺。查徐度乃陳時人。梁時有徐勉雖信佛，然非司空。

蕭齊　大雲邑經藏　見祐錄十二法苑集目錄應在齊世。

梁　華林園經藏　阮氏七錄序言及訂華林總目事。證以隋志，則阮錄所載五千四百卷，係據華林園藏書數目。華林園內容，見陸雲御講般若經序。序載廣弘明集。

梁　定林寺經藏　寺在南京鍾山，經藏為臨川王造，見祐錄。又有言乃劉勰所立，見梁書本傳。

梁　建初寺波若臺經藏　見祐錄十二。

梁　長沙寺經藏　見金樓子聚書篇。寺在荊州。

北齊　經藏　廣弘明集載魏收三部一切經願文，此三部不悉藏於何處。

北周　經藏　廣弘明集載王褒周經藏願文，不悉藏於何處。

北周　五張寺經藏　文苑英華載周庾信陝州弘農郡五張寺經藏碑，藏書三百餘部。

其餘湮沒未知名者，當亦不少。當時寫書藏書之風甚盛。南史稱劉慧斐工篆隸，在廬山手寫佛經二千餘卷。南史七六。梁元帝鈔聚經籍，自稱「得招提琰法師眾義疏及眾經序，又得頭陀寺曇智法師陰

陽卜祝冢宅等書。」鈔僧正法持所有書。又常就「會稽宏普慧皎道人搜聚之。」則當時沙門不乏藏書之人。此慧皎者，卽高僧傳之作者。僧傳序曰，「輒搜檢雜錄數十餘家，及晉宋齊梁春秋書史，秦趙涼荒朝僞曆，地理雜篇，孤文片記，並博諮故老，廣訪先達，校其有無，取其異同。」僧傳網羅之所以極多，蓋亦因其收書宏富也。

(己)僞書　六朝造僞書之風盛行，亦多僞造之佛典。在道安作目錄時，卽有疑僞經之發見。其疑經錄序曰，(祐錄五。)

外國僧法，皆跪而口受。同師所受若十，二十，轉以授後學。若有一字異者，共相推劾。得便擯之，僧法無縱也。經至晉土，其年未遠，而憙事者以沙糅金，斌斌如也。而無括正，何以別眞僞乎。農者禾草俱存，后稷爲之歎息。金匱玉石同緘，卞和爲之懷耻。安敢豫學次，見涇渭淆雜，龍蛇並進，豈不耻之。

安錄所載僞經有二十五部，二十八卷。約一百三十年後，僧祐作錄，而僞經又增四十五部，(內有經鈔之類七部。)二百五十七卷。及至隋初法經等作錄。分有疑惑僞妄二類。其數列下：

	疑惑		僞妄	
大乘經	疑惑	二十一部三十卷	僞妄	八十部一百九十六卷（勘原卷數有誤。）
小乘經	疑惑	二十九部三十一卷	僞妄	五十三部九十三卷
大乘律	疑惑	一部二卷	僞妄	二部十一卷
小乘律	疑惑	二部三卷	僞妄	三部三卷
大乘論	疑惑	一部一卷	僞妄	一部一卷
小乘論	疑惑	一部一卷	僞妄	二部十卷

總計疑惑五十五部，六十八卷。僞妄一百四十一部，三百一十四卷。（內亦有經鈔。）法經錄論僞經曰，

並名號乖眞，或首掠金言，而末申謠讖。或初論世術，而後託法詞。或引陰陽吉凶，或明神鬼禍福。諸如此比，僞妄灼然。今宜祕寢，以救世患。

法經作錄，距陳亡不過六年。故其中所載疑僞，當均出於自漢至陳末也。

僧人造僞經之知名者，當以慧達道人爲最早。祐錄卷五曰，「安公指慧達道人以爲深戒」。乃因其作僞也。安公錄列寛歷所傳大比丘尼戒一卷入僞經。寛歷爲帛尸梨密弟子。祐錄十一引尼受

大戒法後記云，

此土無大比丘尼戒文斯一部僧法久矣。吳土雖有五百戒比丘尼，而戒是覓歷所出尋之殊不似聖人所制。法汰道林聲鼓而正之，可謂匡法之棟梁也。

據此則覓歷出戒，法汰道林攻之，道安列之僞經，實爲當時一重公案也。（宋元嘉中竺法度造異威儀一卷行於世。至隋世揚州亦有行者。）（見衆經錄）齊世有法度造毗䟦律一卷，均僞造戒律者。

僞造由於神授，則常見於史書。祐錄五，載昔漢建安末濟陰丁氏之妻忽如中疾，便能胡語。又求紙筆，自爲胡書。復有西域胡人，見其此書，云是經莂。至南齊之末，太學博士江泌（當郎南史孝義傳中之江泌。）有女尼子，自九歲時至十六歲，常閉目靜坐，出經二十一種。或說上天，或稱神授。發言通利，有如宿昔。令人寫出，俄而還止。經歷旬朔，續復如前。其舅孫質以爲眞經。（其時江泌已死。）好事者爲之傳寫。梁武帝面見詢問。此女出家，名僧法也。北魏天平年中，有孫敬德者，犯罪將被殺，夢中見一沙門，教誦救生觀世音經，令誦千遍，刑時用刀斫之不傷。事聞於丞相高歡，表請得免死。此經因名高王觀世音經。（此經開元錄入僞妄錄。又有淨土盂蘭盆經者，開元錄亦目爲僞。二書現世俗均甚通行。）及至隋時，有人造觀音無畏論一卷，是釋高王觀世音經者。（見開元錄十八。）

至若僞造佛經以欺世詐財，亦有其人。梁時郢州頭陀道人妙光，戒歲七臘，矯以勝相。諸尼嫗人，僉稱聖道。郢州僧正將擯之，乃至建康，造薩婆若陀眷屬莊嚴經一卷。蓋謂薩婆若陀是其父名，其弟名金剛德體，弟子名師子。並鈔略諸經，以私意妄造成之。有路琰者，爲之潤辭。又寫此經在屏風，紅紗映覆，香花供養。雲集四部，嚫供烟塞。事發被逮。梁武帝勅僧正慧超與宿德僧祐曇准法寵慧令智藏僧旻法雲等二十餘人辯問。妙光伏罪，依律擯治。帝恩免其死，惟長繫之。防其復出惑衆，燒燬其經。見上祐錄卷五。

僞經常取材於圖讖方術，法經所謂「首掠金言，而末申謠讖，或初論世術，而後託法詞」是也。沙門曇靖假託提謂波利經，以五行五方等配五戒。又有首羅比丘經，英國博物館敦皇殘卷。即法經錄大乘僞妄經中所謂之首羅比丘見月光童子經。經中稱「三千大乘在蓬萊山下。」又言「申酉年時，公不識兒，母不識女。」且載月光童子曰，「當來之年，必有水災。高於平地四十餘里。」法經錄僞妄經中又著錄鉢記經一卷，注曰，「經記甲申年洪水，月光菩薩出世事，略觀此經，妖妄之甚」云云。則月光童子之讖，隋以前盛行也。

佛徒常因與道教爭先後邪正而造僞經。自王浮作化胡經之後，佛子對於老子爲佛弟子之說，持之甚堅。最有名者，爲淸淨法行經。此經法經錄列入大乘疑惑經中。開元錄同，並注云，記說孔老顏回事。南齊僧順釋三破論有曰，

故法行云，先遣三賢，漸誘俗教。後以佛教革邪崇正。李老之門，釋氏之偏裨矣。經云，處處自說，名字不同，或爲儒林之宗，國師道士，或寂漠無爲，而作佛事。（此經指支謙譯之瑞應本起經。）

北周道安二教論載法行經文曰，

佛遣三弟子震旦教化。儒童菩薩，彼稱孔丘。光淨菩薩，彼稱顏淵。摩訶迦葉，彼稱老子。

此外周書異記，法本內傳等，亦爲爭先後而作。

晉世以來，北方人民，常遭禍亂，流離顛沛，罕能安居。於是多信神求福。於人世之罪惡，受之既切，於國家兵患，感之既深。於是多重懺悔滅罪，而有正法滅盡已近末日之感。（末日說當亦由於北方毀法之酷烈。）佛說決罪福經，僧祐法經均入疑惑。（原爲一卷。但今敦皇本爲二卷。）文有曰，

世尊泥洹後，當有五亂世。（原脫有字。）一者人民亂，二者王道亂，三者鬼神亂，四者人心憂怖亂，五

者道法亂。

此經疑爲諸胡亂華時所作之經，故至梁代，南北世皆流行。又像法決疑經亦法經錄中疑經之一。其中有曰，

未來世中，一切俗官，不信罪福。稅奪衆僧物，或稅畜生穀米，乃至一毫之物。或驅使三寶奴婢。或乘三寶牛馬。

又小法滅盡經，（英國博物館敦皇殘卷。）恐即法經錄僞經中之法滅盡經。文有曰，

自共於後，（共字誤。）不修道德。寺廟空荒，無人修理，轉就毀壞。但貪錢物，積聚不散，不作功德。販賣奴婢，耕田墾殖。焚燒山林，傷害衆生，無有慈愍。奴爲比丘，婢爲比丘尼，無有道德。婬佚濁亂，男女不別。令道薄賤，皆由此輩。或避縣官，依猗吾道，求作沙門，不修戒律。

上二經均不見於僧祐錄中，當爲北土所造。而法滅盡經所言，尤似魏末亂世佛法情形。世亂極盛，生民塗炭。深感於過去罪惡之重，信教之念更爲熾盛。小之則特行懺悔，建功德。大之則捨身林中，以供鳥獸。法經錄中有爲法捨身經六卷。而敦皇殘卷中亦有法要捨身經一卷。（英國博物館藏。）亟贊捨命「屍陀

林」之功德。及至隋世，魏州信行禪師創三階僞法。教徒死後，類皆棄屍林中，以圖滅罪。上述數經雖僞妄亂眞，然皆濁世必有之出產品也。

第十六章　竺道生

晉宋之際佛學上有三大事。一曰般若，鳩摩羅什之所弘闡。一曰毗曇，僧伽提婆爲其大師。一曰涅槃，則以曇無讖所譯爲基本經典。竺道生之學問，蓋集三者之大成。於羅什提婆則親炙受學，涅槃尤稱得意，至能於大經未至之前，闡與符契，後世乃推之爲涅槃聖。（涅槃玄義文句卷上。）茲章分二大段，首述涅槃初至時之事實，次略敍生公之學說。

涅槃部經之翻譯　佛藏涅槃類經典，頗爲繁夥。關於釋迦世尊涅槃之正經，約可分三類。（其非釋迦之涅槃經，有佛母大愛道，舍利弗，目連，阿難，諸涅槃經。又有經敍佛涅槃後事，如般泥洹後灌臘經，當來變經等。祐錄四有泥洹後諸比丘經，注云或云小般泥洹經，亦屬之。至於與釋迦涅槃有關，而不以涅槃名者，如遺教經大悲經等。茲均不列入。）

（甲）小乘之大般涅槃經。此出於長阿含中譯稱爲遊行經，爲長阿含之第二經。此外大藏經現存之異譯有三。（一）佛般泥洹經，上下二卷，題爲西晉白法祖譯。祐錄未著錄，房錄始載之，似有可疑。但書尾有永與七年後又二十八年丙戌比丘康日之後記。按各代年號，永興均無七年。而永興改元

後之三十五年（七加二十八。）均非丙戌。但晉白法祖實約卒於晉惠帝永興元年，而其後二十三年為丙戌。雖與記不合，惟世值大亂，記年混淆，或常有之。則此經或實白法祖譯也。（二）大般涅槃經三卷，題為法顯譯，此乃智昇所定。寶唱錄均謂法顯所譯有二泥洹經，一為六卷大般泥洹，一為二卷方等泥洹。智昇以為方等泥洹即六卷之別名。而此小乘經似顯譯，故以當之。但方等泥洹固亦另有其書。（見下文。）而法顯是否於六卷外另出一泥洹，尤為可疑。（佛國記只言顯在天竺得方等泥洹經一種。而據祐錄八之經記，六卷本即稱為方等大般泥洹經。（原文見下）法顯實只攜歸梵本一種，而所出六卷又原名方等大般泥洹。則謂其譯出二種，非也。）且藏經中此小乘經稱為「大般涅槃」，亦不似顯所譯。（顯譯作泥洹故也。）智昇之言非也。此本實為失譯。（三）般泥洹經上下二卷。大藏經依開元錄附東晉失譯。此經應原係一卷，（錄者分卷自不一律。上下二卷固可同在一卷中。）並為求那跋陀羅譯，見道慧宋齊錄，乃遊行經之異譯。隋衆經錄及法經錄均以求那跋陀羅譯之一卷本入小乘經中。至智昇乃謂其不似跋陀羅所譯，遂以之附東晉失譯錄中，不知何所據。又內典錄（房錄同。）謂跋陀羅所出與竺法護之方等泥洹相同，實係妄說。祐錄又言求那跋陀羅之泥洹經為一卷，並注云，「似即一卷泥洹經。」（按祐錄本言此經已闕。但祐未見者，隋時或重發現之。）則「一卷泥洹」乃當時小乘涅槃經之名稱也。（祐錄又載有支讖胡般泥洹經一卷，已闕。不知亦屬小乘否。）

（乙）方等涅槃經。中敍四童子禮佛事。隋闍那崛多譯本，因名四童子三昧經。祐錄云，竺法護譯有方等泥洹經二卷，並注曰或云大般泥洹經。大藏經現存此經，分上下二卷。審之與四童子三昧經同本異譯。又祐錄支謙錄中有曰，

大般泥洹經二卷 安公云，出長阿含。祐案今長阿含與此異。

此經現已佚，但出三藏記未言其已闕，是梁時尚存。僧祐又云支謙所譯與方等泥洹經大同。支竺二譯，均爲二卷。後世因稱方等爲「雙卷泥洹」。又房錄云，支謙所譯，乃略曇無讖大本序分哀歎品爲二卷，後三紙小異耳。但僧祐明言支譯與竺出者大同，現查竺譯，並非略序分哀歎品，則長房之言誤也。又法顯除六卷泥洹以外，祐錄謂另有方等泥洹經二卷，並注云已闕。所言似不確。蓋方等泥洹，實即六卷本之誤傳也。

（丙）大乘大般涅槃經。北涼曇無讖所譯之四十卷是也。乃中國所謂涅槃宗之根本經典。在玄始十年（四二一）出，前已詳之。

另一爲六卷本，謂當大本之初分前五品，佛陀跋多羅在建業所譯，乃法顯遊西域所得。祐錄載

其出經後記曰，

摩竭提國，巴連弗邑，阿育王塔，天王精舍，優婆塞伽羅先，見晉土道人釋法顯遠遊此土。爲求法故，深感其人。卽爲寫此大般泥洹經，如來祕藏。願令此經流布晉土，一切衆生悉成平等如來法身。義熙十三年十月一日於謝司空石所立道場寺出此方等大般泥洹經。至十四年正月二（亦作一）日校定盡訖。禪師佛大跋陀（卽佛陀跋多羅。）手執胡本，寶雲傳譯。於時坐有二百五十人。

按法顯於晉義熙八年（四一二）歸抵青州，次年南下入京。佛陀跋多羅則於十一年（四一五）後由江陵至建業，止道場寺。至十二年（四一六）十一月與法顯共譯僧祇律。十四年二月末譯訖。而在未譯訖此律之前，覺賢兼譯大般泥洹經六卷。時在十三年十月至十四年正月也。（四一七至四一八）

又一爲二十卷本。乃智猛在華氏邑（卽巴連弗邑。）得。猛於甲子歲（四二四）自天竺歸，後於涼州譯之。隋灌頂涅槃玄義，謂此二十卷卽識譯之前五品，不知然否。但智猛如另有譯本，祐錄謂爲闕本，可見其早已不流行也。

先是讖譯涅槃，未覓得後分。元嘉中釋慧觀請道普往西域求之，普因船破傷足，近疾遂卒。臨終歎曰，「涅槃後分，與宋地無緣矣。」直至二百年後，唐高宗時，僧會甯共智賢在日南譯之，送至中國。但開元錄已審知為偽作，非大乘涅槃經也。

計上述三項，在南北朝時，小乘經稱為「一卷泥洹」，方等經（支謙竺法護所譯。）稱為「雙卷泥洹」，法顯所得經稱為「六卷泥洹」，曇無讖所譯則為「大本」。（智猛譯為「二十卷泥洹」。）據涅槃玄義云，有人以「泥曰」目雙卷。「泥洹」目六卷。「涅槃」目大本。乃指小乘經以外之三經也。（碩法師三論遊意義未詳敍涅槃之異本，亦有雙卷六卷等名稱，但其文錯亂難讀。）茲依上列，總列表於下。（參看境野黃洋支那佛教史講話上卷二四四頁以下。）

（一）小乘涅槃經　即阿含遊行經之異譯　一卷泥洹

佛般泥洹經二卷　白法祖譯

大般涅槃經三卷　失譯（原作法顯譯，誤。）

般泥洹經二卷　求那跋多羅譯（原附東晉失譯，亦誤。）

（二）方等涅槃經　雙卷泥洹

方等泥洹經　竺法護譯（支謙所出已佚。法顯如譯此，亦已佚。）

（三）大乘涅槃經　大本

大般涅槃經四十卷　曇無讖譯

大般泥洹經六卷　覺賢譯（此稱爲六卷本。智猛譯亦有二十卷本。）

涅槃大本之修改　按北涼曇無讖譯大本在玄始十年，即劉宋武帝永初二年（四二一）後至宋文帝元嘉中此本乃傳建業。三論遊意義，謂在元嘉七年（四三〇）始至揚州。其時江南已有六卷譯本。義學名僧若竺道生等已大闡佛性之說。大本既至，斯學更盛。高僧傳慧嚴傳曰，

大涅槃經初至宋土，文言致善，而品數疎簡，初學難以厝懷。嚴乃共慧觀謝靈運等依泥洹本加之品目。文有過質，頗亦治改。

大般涅槃經原有四十卷，世稱爲北本。經治改後，成三十六卷，世謂之南本。南北本在文字上不過稍有差別。但前分品目則甚爲不同。此則依法顯所得六卷本而增改者也。茲表列三本之品目如次，以見其增改之概要。（下表分割依大正藏經。）

北本

(1)壽命品之一
壽命品之二
壽命品之三
(2)金剛身品
(3)名字功德品
(4)如來性品之一
如來性品之二
如來性品之三

南本

(1)序品
(2)純陀品
(3)哀歎品
(4)長壽品
(5)金剛身品
(6)名字功德品
(7)四相品
四相品之餘
(8)四依品

六卷本

(1)序品
(2)大身菩薩品
(3)長者純陀品
(4)哀歎品
(5)長壽品
(6)金剛身品
(7)受持品
(8)四相品
(9)四依品

如來性品之四

如來性品之五

如來性品之六

如來性品之七

(5)大衆所問品

(6)現病品

(7)聖行品

(8)梵行品

(9)邪正品

(10)四諦品

(11)四倒品

(12)如來性品

(13)文字品

(14)鳥喩品

(15)月喩品

(16)菩薩品

(17)大衆所問品

(18)現病品

(19)聖行品

(20)梵行品

(10)分別邪正品

(11)四諦品

(12)四倒品

(13)如來性品

(14)文字品

(15)鳥喩品

(16)月喩品

(17)問菩薩品

(18)隨喜品

(9)嬰兒品	(21)嬰兒品
(10)光明普照高貴德王菩薩品	(22)光明普照高貴德王菩薩品
(11)師子吼菩薩品	(23)師子吼菩薩品
(12)迦葉菩薩品	(24)迦葉菩薩品
(13)憍陳如品	(25)憍陳如品

南本依六卷泥洹將北本之前五品分爲十七品。泥洹有大身菩薩品第二。惟泥洹序品述佛將入滅時，一切大衆均來頂禮，大身菩薩爲來頂禮者之一。南本以併入序品。故其前十七品當六卷本之十八品也。至若文字上之改治，則常因原文之過質。如北本曰，「猶如慈父唯有一子，卒病喪亡，送其屍骸，置於塚間，歸還悵恨，愁憂苦惱。」南本改曰，「猶如慈父，唯有一子，卒病命終，殯送歸還，極大憂惱。」（此見序品。）但南本有時亦有因泥洹本而改治者，如北本壽命品之二，「啼泣面目腫，」六卷本作「久遠憂悲痴冥闇，」南本作「戀慕增悲痛，」北本壽命品之三佛說偈中有「而與羅漢等，」泥洹作「量與羅漢等，」南本亦然。則南本文字上之改治，亦稍有依泥洹者。但如大段文字，泥洹所有，

而北本所無者，南本例不增入。如泥洹序品有六恆河沙一段，問菩薩品首段迦葉問何爲菩薩，均北本所缺，而南本亦未敢增加也。至若南本文字品開首有「佛復告迦葉」一語，月喩品首有「佛告迦葉」一語，均爲北本所無，泥洹所有，則係因加分品目而增入者也。總之南北二本之不同，一爲品目之增加，此僅及北本之前五品。一爲文字上之修治，則南北本相差更甚微也。

竺道生事蹟　我國譯經，自道安之後大盛。道安在長安，所出多屬一切有部。羅什在長安時，所出注重般若三論。曇無讖在涼州所譯，以涅槃爲要。竺道生者，蓋能直接此三源頭，吸收衆流，又加之以慧解，因是中華佛學史上有數之人才。劉宋時人王微以之比郭林宗，乃爲之立傳，旌其遺德。而釋慧琳竺道生法師誄文，推崇亦備至。（廣弘明集。）文有曰，

乃收迷獨運，存履遺跡。於是衆經雲披，羣疑冰釋。釋迦之旨，淡然可尋。珍怪之辭，皆成通論。聃周之伸名教，秀弼之領玄心，於此爲易矣。

竺道生，本姓魏。高僧傳曰，鉅鹿人，寓居彭城。（誄文彭城人，宋書九十七，祐錄十五，均同。）家世仕族。父爲廣戚縣令。（誄文祐錄同。廣戚晉屬彭城國，宋齊作廣武，則屬雁門郡。）鄉里稱爲善人。生幼而穎悟，聰哲若神。其父知非凡器，愛而異之。後値沙門竺

法汰（祐錄麗本作法太道人，宋書法大，誄文法汰。）遂改俗歸依，伏膺受業。因從時習，故姓竺也。既踐法門，儁思奇拔。研味句義，即自開解。故年在志學，（誄文祐錄同，宋書作十五亦同。）便登講座，吐納問辯，辭清珠玉。誄文曰，

于時望道才僧，著名之士，莫不窮辭挫慮，服其精致。魯連之屈田巴，項託之抗孔叟，殆不過矣。

竺道生不知壽若干歲，及生於何年。按南京瓦官寺立於興甯年中，（三六三至三六五年。僧傳法汰及慧力傳。）竺法汰於興甯三年隨道安達襄陽，後經荊州東下至京都，居瓦官寺。簡文帝敬重之，請講放光經。簡文帝在位僅二年。（三七一至三七二）其時瓦官寺創立未久。及汰居之，乃拓房宇，修立衆業。（高僧傳法汰傳。）是汰之來都，在興甯年後，簡文帝之世也。（但世說賞譽篇載法汰因王領軍之供養，而名遂重。查王洽卒於升平二年，（三五八）其時法汰尚未共道安南來。世說所載，應爲另一王氏子弟。）汰後卒於南京，在太元十二年。自興甯末至此，共二十三年。竺道生出家即在此二十三年間。據高僧傳，簡文帝請法汰講般若時，黑白觀聽，士庶成羣，三吳負袠至者數千。道生之出家，或在是時。（三七一至三七二）又其後若干年，而道生年十五。（如假定在三七五年，而道生死於四三四，則道生壽六十歲。）又其後五年，當二十歲，受具足戒。祐錄曰，年至具戒，器鑒日躋，講演之聲，遍於區夏。王公貴勝，並聞風造席。庶幾之士，皆千里命駕。生風雅從容，善於接誘。其性烈而溫，其氣清而穆。故豫在言對，莫不披心焉。

高僧傳謂生與叡公（當爲慧叡）及慧嚴慧觀同學齊名。叡等三人均未聞其爲法汰弟子。此曰同學，蓋謂同學於鳩摩羅什也。慧觀曾師慧遠。然生公則未聞爲遠弟子。且法汰與安公同學，故道生與遠公爲平輩。至若世傳道生入白蓮社爲十八高賢之一，亦不可信。

誄文謂生中年遊學，廣搜異聞。生公當於三四十歲時去揚都遊學。先至廬山。即在其時，得見罽賓義學沙門僧迦提婆。查提婆在安公死（三八五）後至洛邑。數年後乃至廬山。於太元十六年在山譯阿毗曇心。（三九一）（見祐錄，未詳作者序文，及遠公序。）至隆安元年（三九七）提婆東下京師。道生應在太元之末數年至廬，得見提婆，從習一切有部義。按名僧傳鈔載名僧傳目錄，其卷十如下。

名僧傳第十（隱道下，中國法師六。）

晉故章崐山支曇諦一

晉吳虎丘東竺道寶二

僞蜀郡龍淵寺慧持三

（中略）

宋尋陽廬山西寺道生十(下略)

而名僧傳鈔之說處中卷十則如下。

第十

曇諦講法華大品維摩各十五遍事。

惠持九歲隨兄(原作兌。)同爲書生，俱依釋道安抽簪落髮事。

惠持辭惠遠之處，入蜀之時，契以西方爲期事。

廬山西寺竺道生事。

慧遠廬山習有宗事。(下略)

據此名僧傳卷十，首敍曇諦，內載其講經事。(高僧傳亦載之。)次爲道寶。再次爲慧持，內敍與其兄慧遠從安公出家及後入蜀事。及至第十傳，則爲竺道生。其中乃載有慧遠廬山習有宗事。依此推之，竺道生或與遠公同從提婆習一切有部之學。故名僧傳於道生傳中載遠公習有宗事。據祐錄載竺道生於隆安中遊廬山，則生見提婆應在建業。(提婆隆安元年到京師。)然與上所述牴牾。且慧皎鈔襲祐錄之傳，而「隆安中」

三字則除去可見皎亦疑之。又如生果於隆安中到匡山，並居彼七年。則其至關中，必遠在什公入關數年之後。夫道生聞什之來，當急欲相見，必不若是之遲滯也。

僧傳曰，生常以入道之要，慧解爲本。故鑽仰羣經，斟酌雜論。萬里隨法，不憚疲苦。後與慧叡慧嚴同遊長安，從什公受學。祐錄謂慧觀亦同行。慧皎傳曰，叡觀二人，先遊廬山。聞什公入關，乃自南徂北。據此則二人者當亦曾與遠生二公同習提婆小乘之學，後又共道生入關也。道生誄文敍生之見聞曰，

中年遊學，廣搜異聞。自揚徂秦，登廬躡霍。羅什大乘之趣，提婆小道之要。提婆指僧伽提婆。祐錄十五生傳改此爲龍樹大乘之源，提婆小道之要云云。乃誤以罽賓學僧爲百論作者。咸暢斯旨，究舉其奧。所聞日優，所見踰賾。

生公在關中，衆僧咸稱其秀悟。按續僧傳僧旻傳引王儉曰，「昔竺道生入長安，姚興於逍遙園見之，使難道融義，往復百翻，言無不切。衆皆覩其風神，服其英秀。」肇論載劉遺民與僧肇書曰，

去年夏末，始見生上人示無知論。

肇公答書曰，

生十八頃在此同止數年。至於言話之際，常相稱詠。中途還南，君得與相見，未更近問，惆悵何
言。

按竺公作書，應在晉義熙六年八月十五日。劉書則寄於前一年（四〇九）之十二月。在其前又一年夏末，生公南歸，至廬山，以肇著之般若無知論示劉遺民。蓋為義熙四年也。生公想係下都，路經廬山，不久即東去。故祐錄曰，義熙五年還都，因停京師。（四〇九）道生還都，止青園寺。宋文帝王弘范泰顏延之均敬重之。（僧傳。）元嘉中年范泰因爭踞食，上表文帝，帝並下詔答之。表與詔書均言及慧嚴道生慧觀三道人。可見生公與嚴觀，蓋朝廷上下所重視者也。

道生還京，僧傳謂住青園寺。劉宋初有二青園寺。一見於高僧傳，為道生所住。是晉恭思皇后褚氏所立，本種青處。因以為名。生既當時法匠，請以居焉。（景定至元二志謂在覆舟山下。）一見於比丘尼傳。業首尼所居，元嘉三年王景深母范氏以王坦之故祠堂地施與首起立寺舍，名曰青園。此寺似在前寺之東，故比丘尼傳稱為東青園。二寺一立於晉時，一立於宋元嘉三年也。道生住寺，後改名龍光。祐錄謂道生未至廬山之前，已住龍光寺。僧傳刪此語，可見慧皎以為祐錄誤也。蓋此寺乃恭帝時立，生公去廬遠在

此前也。

生公在匡山，學於提婆，是爲其學問第一幕。在長安受業什公，是爲其學問之第二幕。及其於晉義熙五年（四〇九）南返至建業，宋元嘉十年卒於廬山（四三四）中經二十五年，事蹟殊少見記載，且不能確定其年月。但其大行提倡涅槃之敎，正在此時。是則爲其學問之第三幕。

法顯攜來之六卷泥洹於義熙十三年十月一日譯出。卽在道生還建業後之八年。涅槃佛性之說，生公似早有所悟。其立頓悟佛性諸義，不知在何年。惟高僧傳云，生因「潛思日久，悟徹言外」，則立諸義，似不必與泥洹之譯有關也。祐錄載之出經後記（全文見前。）有曰，「願一切衆生悉成平等如來法身。」是譯經時，衆人已知佛性義爲此經之特點。而彼記又曰于時坐有二百五十人。而喻疑論謂有百有餘人。二數雖不同。然當時同情於斯經者要非只生公一人。斯經譯後，引起學界之大波瀾。慧叡喻疑論曰，

今大般泥洹經，法顯道人，遠尋眞本，於天竺得之。持至揚都，大集京師義學之僧百有餘人。禪師（指佛陀跋多羅。）參而譯之，詳而出之。此經云，泥洹不滅，佛有眞我。一切衆生，皆有佛性。皆有佛性，學

得成佛。佛有眞我，故聖鏡特宗，而爲衆聖中王。泥洹永存，爲應照之本。大化不泯，眞本存焉。而復致疑，安於漸照，而排跋眞誨。任其偏執，而自幽不救。其可如乎。此正是法華開佛知見，開佛知見，今始可悟。金以瑩明，顯發可知。而復非之。大化之由，而有此心，經言闡提，眞不虛也。

慧叡痛惜時人之疑泥洹，而惡其唯相是非，執競盆路。其談「皆有佛性」，斥「安於漸照」，則全同情於道生之言論。論又曰，

此大般泥洹經既出之後，而有嫌其文不便者，而更改之。人情少惑。有慧祐道人私以正本，僱人寫之。傭書之家，忽然火起。三十餘家，一時蕩然。寫經人於灰火之中求銅鐵器物，忽見所寫經本，在火不燒，及其所寫一紙，陌外亦燒，字亦無損。餘諸巾紙，寫經竹筒，皆爲灰燼。

此事亦見於慧皎之法顯傳中。（稍不同。）此經必當時已疑爲僞作，故信之之人，必常引此事證其非妄。（曇無讖傳所記盜涅槃經事，亦有同樣作用。）論文言「人情少惑」云云，卽謂疑全書係僞造也。弘明集范泰致生觀二法師書，有曰，

外國風俗，還自不同，提婆始來，義觀（亦作義親。）之徒，莫不沐浴鑽仰。此蓋小乘法耳。便謂理之所

極，謂無生方等之經，皆是魔書。提婆末後說經，乃不登高座。法顯後至，泥洹始唱，便謂常住之言，衆理之最。般若宗極，皆出其下。以此推之，便是無主於內，有聞輒變。譬之於射，後破奪先。

此短簡數語，直概括東晉佛學之全部歷史。中國義學僧人，先談般若，如道安法深法汰支遁等皆是也。及提婆既來，而廬山南京諸僧（即所謂義學之徒。）乃從而競學。甚至且有譏議般若者。喻疑論曰，

慧導之非大品，而尊重三藏。

三藏指小乘，慧導者或即因學有部而指方等爲魔書者也。及法顯之六卷泥洹至，而宗之者亦大有人在。道生慧叡慧嚴慧觀皆信新說。而疑之者亦不乏人。如中興寺僧嵩信大品而非涅槃。（中論疏。）高僧傳謂其兼明數論，末年僻執，言佛不應常住，臨終之日，舌本先爛。（中論疏所記，頗不同。）祐錄卷五云，彭城僧淵，誹謗涅槃，舌根銷爛。（此事不見高僧傳，恐係僧嵩事誤傳。）

喻疑論不知作於何時。然觀其僅言及法顯之泥洹，則必在曇無讖大本流行以前。范泰之書，係論踞食同時並有書致王司徒諸公。王司徒者王弘，字休元，元嘉三年（四二六）正月爲司徒。五年（四二八）六月降爲衛將軍。八月而范泰卒。范泰致生觀之書中亦僅言法顯六卷本則其時在元嘉

五年之前，大本涅槃經仍未行世。叡公作喻疑論，范氏譏信泥洹者之「無主於內」，可見誹議新經之烈。新經之領袖當爲道生，立佛性頓悟義而性復剛烈，（二字見誄。）鋒芒或太露，爲時所忌。故誄文有曰，

物忌光穎，人疵貞越。怨結同服，好折羣遊。

此蓋敍生公被擯事。其被擯之故，祐錄僧傳均謂因立一闡提皆得成佛義。傳曰，

又六卷泥洹先至京都。生剖析經理，洞入幽微。乃說一闡提人皆得成佛。於是大本未傳，孤明先發，獨見忤衆。於是舊學，以爲邪說。譏憤滋甚。遂顯大衆，擯而遣之。（佛法凡犯戒須於共住中懺悔，或處罰，故罪犯受罰曰顯於衆，參看僧傳道亮傳。）生於大衆正容誓曰，「若我所說，反於經義者，請於現身即表癘疾。若於實相不相違背者，願捨壽之時，據獅子座。」言竟拂衣而逝。初投吳之虎丘山，旬日之中，學徒數百。（祐錄不載生居虎丘事。）其年夏雷震青園佛殿，龍昇於天，光影西壁。因改寺名號曰龍光。時人嘆曰，「龍既已去，生必行矣。」俄而投迹廬山，銷影巖岫。山中衆僧，咸共敬服。後涅槃大本至於南京，果稱闡提悉有佛性。與前所說，合若符契。

范泰致生觀二法師書，在元嘉三年至五年頃。生公猶住青園寺。但當在元嘉五六年中即被擯。何以

言之。蓋謝靈運爲與嚴觀二師共修改大本之人，其修改場所，應在京內。（嚴觀均京師僧。）在元嘉三年以後，康樂只到京二次。第一次在元嘉三年，被徵爲祕書監，至六年乞假東歸。此時大本未至建業。蓋祐錄道生傳曰，「生以元嘉七年投迹廬阜。俄而大涅槃經至於京都。」而隋碩法師三論遊意義，亦謂元嘉七年涅槃至揚州。是年謝靈運因孟顗陳其有異志，乃馳至京師。因大本適至，而與嚴觀二法師共改治之。時生公已自虎丘隱居匡山。故生公之被擯，應在元嘉五六年中也。（四二八至四二九）

雷震青園佛寺，龍昇於天，而道生去京，必爲一時佳話。祐錄無此段，豈疑之乎。據宋書五行志，元嘉初年中常有雷震，尤以五年爲甚。謂震太廟，破東鴟尾，徹壁柱。而景定建康志，以爲龍見於覆舟山，在元嘉五年。（但原文所述頗有牴牾。）豈生公之行在五年歟。但祐錄卷二卷四，均謂景平元年譯五分律於龍光寺，道生參與其事。青園如於元嘉時改名龍光，景平時則不應稱爲龍光。龍昇天之說，當爲後出之神話也。

道生被擯，居於虎丘。虎丘有法綱法師，想即與謝靈運辯頓悟義之人。綱卒於元嘉十一年十一月。道生卒於其前一月。釋慧琳爲二人均各作誄。其虎丘法綱法師誄有曰，「懷遊居之虎丘，悼冥滅

之廬嶺。」以意度之，係並哀二僧。或二人素相友善，則道生之居虎丘，或在法綱所也。生公在虎丘說法，頑石點頭傳說，不知始於何時。中吳紀聞，謂見於四蕃志。據僧傳，生不久即隱遁匡山。祐錄謂其至廬山在元嘉七年，不久涅槃大本至京師。經改治後，當送達廬阜。道生即講之。三論遊意義謂觀法師講生公講此。大本中果有闡提成佛之語。京師僧人中，不但悟生公之卓識，而信涅槃義者當更多矣。道生法華經疏序曰，

聊於講日，疏錄所聞。述記先言，其猶鼓生。又以元嘉九年春之三月於廬山東林精舍，又治定之。加採訪衆本，具成一卷。一字恐係二字。

元嘉九年（四三二）春，生公居東林寺，再治法華疏。據名僧傳鈔，寶唱稱道生爲廬山西寺釋。則生常住之處，爲西林寺也。祐錄曰，

生既獲新經，尋即建講。以宋元嘉十一年冬十月庚子，於廬山精舍昇於法座。神色開明，德音駿發。論議數番，窮理盡妙。觀聽之衆，莫不悅悟。去席將畢，忽見麈尾紛然而墜。端坐正容，隱几而卒。顏色不異，似若入定。道俗嗟嘆，遠近悲涼。於是京邑諸僧，內慚自疚，追而信服。其神鑒之至，徵瑞如此。仍葬於廬山之阜。僧傳文同，惟十月作十一月。按此年十一月無庚子，當是誤寫。

此完成其出都時「據獅子座」之願言，證實其立說之不妄。南齊大明四年慈法師勝鬘經序，亦謂生在元嘉十一年於講座之上遷神異世。（祐錄。）然宋慧琳誄文，則毫未言及。

竺道生之著作

生公之著作，現已散佚不全，茲列其目於下：

維摩經義疏　見祐錄十五。東域錄作三卷。按今存之維摩經注，及關中疏，均摘鈔生公義疏。祐錄曰，關中沙門僧肇始注維摩，世咸味玩。及生更發深旨，顯暢新異，講學之匠，咸共憲章，云云。按肇公致劉遺民書時，曾附贈維摩注，事在義熙六年。生公之注，或更在此年後也。

妙法蓮華經疏上下二卷　見祐錄十五，收入日本續藏經一輯二篇乙第二十三套第四册中。日本天台章疏錄，東域錄，均著錄。按四論玄義卷十，引生法師釋白牛車一段，恰出此疏中。

泥洹經義疏　見祐錄十五，此應爲六卷本之疏。査涅槃經集解中錄有道生之言，則生公另有大本之注疏。

小品經義疏　見祐錄十五。

善不受報義　見祐錄十五，參看僧傳。

頓悟成佛義　同上，生公似各曾爲文發揮此二義。

二諦論　見僧傳本傳，祐錄未著錄。生公論二諦，集解三十二略引之。

佛性當有論　同上。

法身無色論　同上。

佛無淨土論　同上。

應有緣論　同上。

涅槃三十六問　問一作門。

釋八住初心，欲取泥洹義

辯佛性義　上三項均見祐錄所載之陸澄法論目錄第二帙覺性集中。末項並有注曰，「竺道生，王問，竺答。」按之上文，王係王謐，字稚遠。內典錄載法論目錄，作王稚遠問。

竺道生答王（休元）問一首　生公答王弘問頓悟義。現存廣弘明集中。

十四科元贊義記，宋史志著錄。（日本智證請來目錄東域錄均作十四科義一本。）疑係後人編輯生公著作（如上述諸論。）而成，故唐以前未聞有此書。

又陸澄目錄第九帙慧藏集中有下列諸項：

問竺道生諸道人佛義　范伯倫

衆僧述范問

范重問道生往反三首

傅季友答范伯倫書

上四項似一時往返之辯答。傅季友死於元嘉三年。則諸書之作在此前。既稱問佛義，或亦辯佛性之理也。

又同目錄第六帙教門集有下列一條：

與竺道生書　劉遺民

此書既不存，未知論何事，亦不悉生公有答書否。但竺道生曾自長安攜肇之般若無知論

示遺民，則二人甚友好。

頓悟漸悟之爭 頓悟漸悟之爭，在宋初稱甚盛。六朝章疏分頓有大小。慧達肇論疏謂頓悟有兩解，竺道生執大頓悟，支道林道安慧遠埵法師及僧肇均屬小頓悟。文繁茲不詳鈔。隋碩法師三論遊意義亦曰，

用小頓悟師，有六家也。一肇師，二支道林師，三眞安埵師，四邪通師，五匡山遠師，六道安師也。此師等云七地以上悟無生忍也。（合年天子）竺道生（原文奪生字）師，用大頓悟義也。（小緣天子）金剛以還，皆是大夢，金剛以後，皆是大覺也。（此中合年天子小緣天子八字，不知何解，疑衍。原係本文，茲改爲小注。）

分頓悟爲兩解及數家，當在道生以後。但謂生公前卽有頓悟義，則南齊劉虬已言之。其無量義經序，言安公道林之言合於頓義。世傳僧肇於什公死後，作涅槃無名論，難差第八，辯差第九，責異第十，會異第十一，詰漸第十二，明漸第十三，均實辯頓漸之理也。可見頓漸之辯，甚爲流行也。（但此論疑非肇作，下詳。）

然頓悟之義，究始於竺道生。其餘支道林諸說，自生公視之，當仍是漸悟，非眞頓也。高僧傳謂生校閱眞俗，研思因果，迺言善不受報，頓悟成佛。又謂時人以生「推闡提得佛，此語有據頓悟不受報

等，時亦憲章。」宋書九十七敍生事曰，「及長有異解，立悟頓義，時人推服之。」生公之聲名廣播，因其多獨到。而獨到處之最有名者，爲頓悟成佛義。當時於此大生爭執。祐錄載陸澄法論第九帙慧藏集著錄下列諸項：

辯宗論　謝靈運

法勗問往反六首　同上

僧維問往反六首　同上

慧驎述僧維問往反六首　同上

驎新（亦作驎維）問往反六首　同上（驎新廣弘明集作驎維。）

竺法綱釋慧林問往反十一首　同上（林集作琳。）

王休元問往反十四首　同上（王問題爲「問謝永嘉」謝答題爲「答王衞軍」）

竺道生答王問一首　同上（以上均載廣弘明集中。）

漸悟論　釋慧觀　沙門竺道生執頓悟，謝康樂靈運辯宗述頓悟，沙門釋慧觀執漸悟。（此段二十）

六字乃小注。

明漸論　釋曇無成

謝靈運辯宗論及下問答共八項，均載廣弘明集中。據彼論稱，乃述「新論道士」之說。此新論道士，當卽指道生。其證有二(一)王弘（字休元時爲衛將軍）既與謝辯頓義往反多次後，卽將其問答送示生公。必因生公爲原來立此義之人，故以之就正也。(二)陸澄目錄稱「道生執頓悟，謝康樂述頓悟」是謝述生之義也。慧達肇論疏亦曰，「謝康樂靈運辯（原作弁）宗，述生師頓悟也。」（生覆王弘書，亦謂謝論「都無間然，」是生公頓以謝之說爲然也。）又據謝致王休元書有曰，「海嶠岨廻，披敍無期。」是可證斯論之作，在康樂爲永嘉太守時，卽永初三年七月至景平元年秋也。永初元年江州刺史王弘進爲衛將軍開府儀同三司，景平二年詔召弘入京，是作論時謝在永嘉，王在江州也。又據祐錄，景平元年七月（此據卷二，卷十五作十一月。）沙門竺道生釋慧嚴請罽賓律師佛馱什於京都龍光寺譯出五分律。據此則景平元年，生在南京。是謝作論之時，生公當亦在都邑也。問答諸僧之法綱，卽慧琳爲作誄之虎丘法綱。而初廬陵王義眞與謝靈運顏延年慧琳道人情好款密。朝臣徐羡之惡義眞，遂出謝爲永嘉太守。慧琳想亦出都。謝書係與綱琳二人。

則二人恐同在虎丘也。又據康樂辨宗論謂同遊（遊永嘉山水也）有諸道人。問答之中，有法勗僧維慧驎等，當即在永嘉同遊者也。王弘書內稱此間道人，故有小小不同。當係王曾與江州僧人論頓悟也。因是頓悟義之爭辯，廣及永嘉虎丘揚都江州諸地，亦可謂大觀矣。

生公唱頓悟義，康樂演述之事，在永嘉三年七月至景平元年秋。（四二二至四二三）是遠在大本涅槃南來以前。當時已顯分二派。持漸悟者，首稱慧觀。陸澄法論著錄其漸悟論。（見前）高僧傳觀傳曰，

著辨宗論，論頓悟漸悟。

此蓋即指漸悟論。謂論名辨宗，與謝氏同，則係誤記也。曇無成亦著明漸論。（見前引）成亦元嘉中卒，亦當時此項論戰中之一人。至於與康樂辨論之法勗僧維慧驎法綱慧琳王休元以及江州僧人，均致疑頓說者。此外持漸悟者，尙有僧弼。（見下）至若頓派，則生公謝侯之外，有慧叡。其喩疑論斥疑泥洹者安於漸照。則可知其本執頓悟。而頓家又有宋文帝。在生公死後，帝嘗述此義。沙門僧弼等皆設巨難。僧弼蓋執漸悟者。據日人安澄中論疏記引其所作丈六即眞論，闡明佛性，蓋亦信涅槃者。然生公死後，頓

漸之爭，當於後詳之。

竺道生在佛學上之地位

涅槃大經譯自北涼之曇無讖。而最初光大之者，反多由羅什南方之弟子。其在北方，道朗慧嵩而外，只知有東阿靜（名慧靜，東阿人。著涅槃略記大品旨歸等，多流行北土。江東小山瑤爲其弟子。）關內憑。（什公弟子，法瑤亦從之學，均詳下章。）然江南則有慧叡（什弟子，作喻疑論。）慧嚴慧觀（均什弟子，改治北本。）僧弼（什弟子，亦涅槃學者。）道汪（遠公弟子，善涅槃。）謝靈運。（改治北本。）而竺道生尤爲斯學之重心，則什公之高足也。

竺道生者，其四依菩薩歟。四依者，此言法四依，依法不依人，依了義經不依不了義經，依義不依語，依智不依識。生公湛思入微，慧解敏銳，深有得於般若之學。徹悟實相，以理爲宗。彼蓋確有見於理之不可易者，故不執著於名相，不守滯於經文。直抒所見，雖多駭俗之論，而毅然不顧，此眞有契於四依之眞諦矣。慧琳誄文述生之言曰，

既而悟曰「象者理之所假，執象則迷理。教者化之所因，束教則愚化。是以徵名責實，惑於虛誕。求心應事，芒昧格言。」

高僧傳亦云，

生既潛思日久，徹悟言外，迺喟然嘆曰，「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」於是校閱眞俗，研思因果，迺言善不受報，頓悟成佛。又著二諦論，佛性當有論，法身無色論，佛無淨土論，應有緣論等，籠罩舊說，妙有淵旨。而守文之徒，多生歎嫉，與奪之聲，紛然競起。

生公在佛學上之地位，蓋與王輔嗣在玄學上之地位，頗有相似。漢代京焦易學，專談象數。黃老道家，本重方術。輔嗣建言大道之沖虛無朕，因痛夫前人推致五行之彌巧，而失原愈甚。（易略例曰，互體不足，遂及卦變。變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。）於是主貞一，忘言象，體玄極，黜天道。而漢代儒風，一變而爲玄學。其中關鍵，蓋在乎周易略例明象一章。因大象無形，大道無名，而盛闡得意忘象，得象忘言之說。竺道生蓋亦深會於般若之實相義，而徹悟言外。於是乃不恤守文之非難，掃除情見之封執。其所持珍怪之辭，忘筌取魚，滅盡戲論。其於肅清佛徒依語滯文之紛紜，與王弼之菲薄象數家言，蓋相同也。

般若涅槃，經雖非一，理無二致。（涅槃北本卷八，卷十四，均明言涅槃源出般若。）般若破斥執相，涅槃掃除八倒。般若之遮詮，即所以表涅槃之眞際。明乎般若實相義者，始可與言涅槃佛性義。而中華人士則每不然。涅槃經

曰我（涅槃眞我。）無我（般若空執。）無有二相。（北本卷八。）而中華人士，或執般若之空，以疑涅槃之有。（如上所言僧嵩等疑佛性義者。）或持神靈不滅，以與佛性之說相較。（詳下）（二）般若盡除封惑，用顯實相法身。法身絕形色，離合散，美惡斯外，罪福並捨。於是生公乃唱言法身無色，佛無淨土，善不受報。而當時人士與奪之聲，乃紛然競起。（三）涅槃佛性，直指含生之眞性。（即本性，心性。）闡提是含生之類，何得獨無佛性。言闡提無佛性，似理有所必不然。而當時舊學因乏經證，以爲邪說，而生公乃被擯矣。

實相無相，故是超乎象外。（般若義）佛性本有，則是直指含生之眞性。（涅槃義）夫性既本有，則悟自須自悟，豈能與信修（信經教而修，非由自悟。）無別。而理超象外，爲不可分，則悟體之慧，豈能謂有差異。以有階差之悟，符彼不分之理，據情則必不然。是則見性成佛，必須頓得自悟，亦理之不可易者矣。而小頓悟家，如支道林等，一方知理之妙一，而一方又言悟之可有漸進。是不知大悟以還，皆爲信修，而證體之悟，必爲自悟之極慧也。按王輔嗣領袖玄宗，開一時之風氣。而竺道生孤明獨發，非議者多。其學雖爲有識者所賞，而未得普遍之接受。則在學術地位上，二人對於舊學掃除之功，或可相比，而其影響所及，實不相類。但生公歿後，微言未絕。至於有唐，頓悟見性之說大行，造成數百年之學風。溯其源頭，固出於竺

道生也。竺道生全部學說，根本有二。一般若掃相義，一涅槃心性義。二者菩提達磨之禪教均所注重，詳第十九章。據此則生公與禪宗人之契合，又不只在頓悟義也。

慧遠羅什與佛性義　般若實相，涅槃佛性，理固無殊。然就經文言，則佛性之義，固般若經之所未明言。中國自漢以來，盛行般若。其中明慧妙思之士，早悟涅槃之義，自非不可能。據高僧傳慧遠傳，則遠公已持泥洹常住之說。其文曰，

> 先是中土未有泥洹常住之說，但言壽命長遠而已。遠乃嘆曰，「佛是至極則無變。無變之理，豈有窮耶。」因著法性論曰，「至極以不變為性，得性以體極為宗。」羅什見而嘆曰，「邊國人未有經，便闇與理合，豈不妙哉。」

考此段係引祐錄之文。而僧祐則採自遠公碑銘。錄及碑文與此皆不同，均未以遠公之言與常住之說並比。據此則僧傳中此段，乃已經增改，或涅槃經來後所加之解釋也。又慧叡喩疑論，亦謂什公已持性佛義，但未見經文，未能暢言。其文曰，

> 什公時雖未有大般泥洹文，已有法身經，明佛法身，即是泥洹，與今所出，若合符契。此公若得聞此，佛有眞我，一切衆生，皆有佛性，便當應如白日朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也。何以

知之。每至苦問，佛之眞主亦復虛妄，積功累德，誰爲不惑之本。或時有言，佛若虛妄，誰爲眞者，若是虛妄，誰爲其主。如其所探，今言佛有眞業，衆生有眞性，雖未見其經證，明評量意，便爲不乖。而亦曾問，此土先有經言，一切衆生皆當作佛，此云何。答言，法華開佛知見，亦可皆有爲佛性。若有佛性，復何爲不得皆作佛耶。但此法華所明，明其唯有佛乘，無二無三，不明一切衆生皆當作佛。皆當作佛，我未見之，亦不抑言無也。若得聞此正言，眞是會其心府。故知聞之必深信受。

此述叡在長安親聞諸什公之辯答語。涅槃經所謂一切衆生皆有佛性，皆得成佛，雖未見有經文，然亦不抑言無也。法華方便品首言開佛知見。衆生有佛知見，道生以後，每解作爲衆生皆有佛性也。

竺道生佛性義

說竺道生佛性義，當以五段明之。一實相無相，二涅槃生死不二，三佛性本有，四佛性非神明，五生公說之要義。

生公悟發天眞，（僧傳謂時人語曰，生叡發天眞。）能深體會般若實相之義。般若掃相，謂相不可得。般若絕言，謂言

不可執。故生公曰得意忘象入理言息。然則象雖以盡意，而不可有所得。言雖以詮理，而不能有所執。蓋掃相卽以顯體，絕言乃所以表性。言象紛紜，體性不二。「萬法雖異，一如是同。」法華疏 眞如法性，妙一無相。於宇宙曰實相，於佛曰法身。實相法身，並非有二。生公談法性曰，「法者無復非法之義也。性者，眞極無變之義也。」集解卷九 談實相曰，「至像無形，至音無聲，希微絕朕之境，朕下原衍思字。 豈有形言哉。」法華疏 談法身曰，「法者，無非法義也。無非法者，無相實也。」維摩注。 然則法身實相，等無有相。故復曰「悟夫法者，封惑永盡，髣髴亦除，妙絕三界之表，理冥無形之境。形已既無，故能無不形。三界既絕，故能無不界。」同上 實相無相，超乎象外。「三界受生，蓋唯惑果。」慧日鈔引生語。 由諸惑妄，乃生橫計。於是沈溺於驕慢，「橫計於我，自以爲善知。」集解十九 沉溺於生死，而自居於橫造。法華疏云生死橫造。 沈溺於希求，或受人天而橫計之爲福。集解卷九，此善不受報義。 如來大聖，以大悲心，深憫衆生沈溺惑海，於是乃以言說爲方便，而教人不著。以化誘爲善權，而令人自悟。知教化爲善權，故淨土報應之說，皆接引之言。知言語乃方便，則實相絕言，超象之意益顯。衆生若能了實相之自然，諸法之本分，維摩注生云法性者法之本分也。 悟經教「言雖萬殊，而意在表一，」法華疏 則能「反迷歸極，歸極得本。」集解卷一 得本卽曰般泥洹。泥洹卽返於實相，成

就法身。竺道生曰，「一切衆生莫不是佛，亦皆泥洹。」法華疏 泥洹者，乃自證無相之實相，物我同忘，有無齊一，斷言語道，滅諸心行，除惑滅累，而徹悟人生之眞相。由是而有眞我之說生焉。此第一段。

法身眞我之義，似與般若無我義相牴牾，而實則相成。維摩經有曰，「於我無我而不二，是無我義。」什公注曰，

若去我而有無義，猶未免於我也。何以知之。凡言我，即主也。經云，有二十二根。二十二根，亦即二十二主也。雖云無眞宰，而有事用之主，是猶廢主而立主也。故於我無我而不二，乃無我耳。

僧肇注曰，

小乘以封我爲累，故尊於無我。無我既尊，則於我爲二。大乘是非齊旨，二者不殊，爲無我義也。

此均著眼於掃除情見之封執。諸法畢竟空寂，是非齊旨。然畢竟空者，空空之謂。其意在顯實相，非謂頑空。既非頑空，則法身常住，意在言外。而竺道生注此經文則辨之甚明。其言有曰，

無我本無死生中死，非不有佛性我也。

佛性我者，即眞法身。所謂封惑永盡，名慮永絕，非廢我而有所建立，非絕三界而別樹境界，涅槃破八

倒，乃謂我與無我，並當破斥。有所建樹，皆成戲論，均當破斥。

諸法畢竟空寂，不能廢我而有所樹立。則亦不能於生死之外別言涅槃，於煩惱之外，別證菩提。

衆生不見佛性，則菩提爲煩惱，衆生見佛性，則煩惱即是菩提。善乎生公注維摩有言曰，

若投藥失所，則藥反爲毒矣。苟得愈毒，毒爲藥也。是以大聖爲心病之醫王，觸事皆是法之良藥。

又維摩經云，「何等爲如來種。六十二見及一切煩惱皆係佛種。」生公疏釋頗可見其對於佛性之眞意。其文曰，

夫大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之也。斯在生死事中，卽用其實爲悟矣。苟在其事，而變其實爲悟始者，豈非佛之萌芽，起於生死事哉。其悟旣長，其事必巧，不亦是種之義乎。所以始於有身，終至一切煩惱者，以明理轉扶疎，至結大實也。

夫至極之慧，本以衆惡爲種。又何能於塵勞之外，建妙極之道，另求妙極佛性以爲因耶。涅槃佛性本含識所有之眞性。眞理湛然不變，故生死寂滅，原無二致。苟見其理，心性之眞自然流暢。卽在生死中當下卽證無生。「當下卽是，」雖後日宗門之言，而生公已意與密契矣。（上第二段。）

依上所言，道生應持佛性本有義。然唐人之解釋，則嘗指爲始有義。似失生公原旨。生所作佛性當有義早已佚失。其內容如何，不易推測。即「當有」二字之意爲何，亦難武斷。唐均正四論玄義卷七有曰，

道生法師執云，當有爲佛性體。法師意一切衆生，即云無有佛性，而當必淨悟。悟時離四句百非，非三世攝。而約未悟衆生望四句百非，爲當果也。

據此「當」者，「當來」之當。佛性爲衆生淨悟將來有之果。雖在體言，無過未現。（道生法華疏謂佛無時不有，無處不在。又北本二十六，謂佛性非三世攝，可參照也。）而對於衆生未悟時，則得佛性爲當來之果也。

又據吉藏大乘玄論卷三言釋佛性者有十一家，其第八家以當果爲正因佛性，即是當果之理也。又破此說曰，

當果爲正因佛性，此是古舊諸師多用此義。此是始有義。若是始有，即是作法。作法無常，非佛性也。

按佛性有「本有」「始有」之評論。吉藏謂當果義，是始有。但佛性本始之辯，乃在南北朝羣計競

起之後，強爲分別，常至無謂。道生之時必無此諍論也。

當果正因佛性義，吉藏謂古舊諸師多用此義，然未言及生公。均正謂此爲生公所執，未知果何所據。但大乘玄論云：光宅法雲以避苦求樂爲正因佛性。並曰，彼師云，「指當果爲如來藏，以有當果如來藏故。」據此則光宅法雲有當果說。查法華義記雖非法雲所撰，然要亦其弟子所記。彼書卷三釋諸佛欲令衆生開佛知見，言及當果。其文略曰，

> 今光宅法師解言「知見」只是一切（原文無切字。）衆生當來佛果。衆生從本有此當果。但從昔日以來，五濁既強，障礙又重，不堪聞大乘，不爲其說有當果。此當則有閉義。今日大乘機發，五濁不能爲障，得聞今日經教，說言衆生皆當得佛。此則是開義。

此文最可注意之點有三。第一，法華開佛知見，自羅什以來，即引之以契合佛性義。第二此文中明「本有於當」之說。（此乃成實師之說，詳下章中。）第三道生法華經疏言及開佛知見，則固直言本有。文略曰，

> 故言以一大事因緣出現於世，欲令衆生開佛知見。（中略）良由衆生本有佛知見分，但爲垢障不現耳。佛爲開除，則得成之。

又涅槃集解卷一引道生之言，則明言本有。

苟能涉求，便反迷歸極。歸極得本，而似始起。始則必終，常之以昧。若尋其趣，乃是我始會之，非照今有。有不在今，則是莫先為大。既云大矣，所以為常。常必滅累，復曰般泥洹也。

按道生之言，實主本有。吉藏斥當果義為始有，不能謂為對生公之說而發也。且即據均正所言，生法師意一切衆生「即云無有佛性。」夫言「即云」云者，已可見其意實謂衆生本有佛性也。

解生公說為當果義，乃出於白馬愛法師。均正謂此師義為生公說之支末。其文略曰，

白馬愛法師執生公義云，當果為正因。則簡異木石無當果義。無明初念不有，而已有心，則有當果性。故修萬行，尅果，故當果為正因體。此師終取成論意，釋生師意未必爾。（參看涅槃宗要所引。）

此愛法師實不得生公意。蓋既曰，無明初念不有，則非本有。曰已有心，則有當果，則是始有。成論之意，多持「本有於當，」（詳下章。）謂佛性亦本有，亦始有。而道生之說，則言本有也故均正謂生公意未必爾也。

復次涅槃絕百非，超四句，何來本有始有之辯。故均正謂佛性非三世攝者，似得意之言。夫生公

常言，「象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。」後來種種辯論，生公必謂其「多守滯文，鮮見圓義」也。生公之談佛性當有今不詳知。然均正所解，或近之。其所謂當來之果者，乃約未悟衆生望四句百非而言，實非據究竟圓義也。（上第三段。）

中夏涅槃之爭甚烈，可以喩疑論證之。其理由則必多因「眞我」與「無我」及「神明」之義不同而生疑。據宗性鈔名僧傳卷十三，有問無我與佛性一段，即分辨佛性眞義。此段未題爲何人所作，但其文係在「漸解實相」段之後。漸解實相之文，決出於慧觀手。則無我與佛性段，或亦慧觀所作。此段辯佛性義，當亦因涅槃義初出，爲釋疑而作。其文首曰，

又問無神我曰，經云外道妄見我，名之爲邪倒。今明佛性即我，名之爲正見。外道所以爲邪，佛性以何爲正。答曰，外道妄見神我，無常以爲常，非邪而何。佛法以第一義空爲佛性，以佛爲眞我常住而不變，非正而何。問曰，何故謂佛性爲我。答曰，所以謂佛性爲我者，一切衆生皆有成佛之眞性。常存之性，唯自己之所實，故謂之爲我。

此辨無我與佛性之本相符契，毫無可疑。大體上猶是無死生中我，非無佛性我之意。按喩疑論有曰，

「三藏袪其染滯，般若除其虛妄，法華開一究竟，泥洹闡其實化。」袪其染滯者，因小乘無我義，乃在除常人僻執。因計有生死中我，乃染滯之根基也。

名僧傳鈔同段，進而闢當時之執神我者。中土人士之唱神我，乃因信報應之說，故詳辨之。其文長，茲不錄。按涅槃經亦常辨佛性與外道神我之差別。但曉諭多端，如自心法色法言之，如自眼識乃至意識言之，如自歌羅邏乃至老死言之，如自進止俯仰視眴等言之。經中反覆申明，不止一處。然未有特標出報應者。此段特提出天堂地獄等語者，乃針砭中國當日之信仰。蓋中國當日人士，均因注重因果而持言神之不滅，而與涅槃佛性之說相似而實衝突也。

溯自漢以來，中土人士，以神明不滅為佛法之根本義。及般若學昌，學僧漸知識神性空，法身無形，不來不住，而始疑存神之論。如僧叡維摩序所言是矣（什公破神我，詳第十章）。此學說上之一變也。及至泥洹始唱，有佛性常住之說。持論者復以存神之論相質難，是又學說上之一大變也。因是生公為當世守文滯義者所共非議，被擯之機，導乎此矣。（上第四段。）

總上所言，萬法之眞，是曰實相，亦稱佛法身。法者，無非法義也。無非法義，即無相實也。實相無相，

起乎象外。萬象之與實相，死生之於涅槃，等無二致。無相曰無，萬象曰有。有生於惑，無生於解。掃除封執，實相即顯。然萬惑之體，本即實相。涅槃佛性，原爲本有，而此萬惑中本有之實相，原超乎情見，稱爲佛性，自非常人之所謂神明也。佛性之義，涅槃經反覆譬解，不厭求詳。（詳解乃懼人之誤執佛性，而轉墮入封惑也。）生公陳義，要言有三。一曰理，一曰自然，（或曰法。）一曰本有。涅槃集解卷一引生公曰「眞理自然。」生注維摩曰，「理旣不從我爲空。」（此句下文提出「有佛性我」義。）法華注曰，「窮理乃覩。」（窮理，見法身之全也。覩者，頓悟也。）皆所以狀佛性也。此開後來以理爲佛性之說，而於中國學術有大關係。集解五十四引生公曰，「夫體法者，冥合自然。一切諸佛，莫不皆然，所以法爲佛也。」又曰，「作有故起滅，得本自然，無起滅矣。」（此言佛性常住。）然則諸法實相，超乎虛妄，（偏見。）湛然常眞。（集解同卷引生公曰，不偏見，乃佛性體。不偏則無不眞。）故曰自然。自然者，無妄而如如也。因又曰法。法者無非法也。（佛即法，故實相曰法身。）無妄則去惑。無非法則無相。（亦生公語已見前。）蓋生公深有得於般若經掃相之義，而處處確然於象外以體會宇宙之眞，故其學稱爲「象外之談」也。又宇宙眞理，事本在我，不須遠求。生公解佛性八德（集解五十一。）有曰，「善性者，理妙爲善，反本爲性也。」又曰，「涅槃惑滅，得本稱性。」蓋佛性本有，反本而得。然則見性成佛（是由頓悟）者，即本性（或本心）之自然顯發也。涅槃之學，由生公視之，蓋眞本性

之學矣。此義爲生公頓悟義之基礎，於闡提成佛義亦有關，當於下覆述之。（上第五段。）

法身無色佛無淨土善不受報義　竺道生密契於象外之眞理，而多發「珍怪之辭。」夫實相無相，忘言絕慮。凡夫著慮，悉爲惑妄。聖人垂教，多爲方便。故佛無人相，自非色身。謂其有色，乃爲惑妄。無身而言身，乃爲方便。由是而立法身無色義。法身至極，無爲無造，美惡斯外，罪福並捨，由是而立佛無淨土，善不受報二義。

道生法身無色論已佚。然在維摩注中已申此義。阿閦佛品注云，

> 人佛者，五陰合成耳。（故無人佛。）若有便應色即是佛。若色不即是佛，便應色外有佛也。色外有佛，又有三種。佛在色中，色在佛中，色屬佛也。若色即是佛，不應待四也。若色外有佛，不應待色也。若色中有佛，佛無常矣。若佛中有色，佛有分矣。（但佛無分。）若色屬佛，色不可變矣。（但色是可變。）

維摩經同品有云，「如來非四大起，同於虛空。」道生釋之曰，

> 向雖推無人相佛，正可表無實人佛耳。未足以明所以佛者，竟無人佛也。若有人佛者，便應從四大起而有也。夫從四大起而有者，是生死人也。佛不然矣。於應爲有，佛常無也。

曰，

生公之佛無淨土論亦佚。惟維摩注中亦已有此義。經文曰，菩薩隨所化衆生而取佛土。生之注

夫國土者，是衆生封疆之域。其中無穢，謂之爲淨。無穢爲無，封疆爲有。有生於惑，無生於解。其解若成，其惑方盡。始解是菩薩本化，自應終就。使既成就，爲統國有。屬佛之迹，就本隨於所化義，爲取彼之國。既云取彼，非自造之謂。若自造則無所統。無有衆生，何所成就哉。

又道生法華經疏，亦謂「無穢之淨，乃是無土之義。寄土言無。故言淨土。無土之淨，豈非法身之所託哉。」然經中之所以常稱淨土者，則亦有故。蓋「淨土不毀，且令（原作今）人情欣美尙好。若聞淨土不毀，則生企慕意深。借事通玄，所益多矣。」又同注有曰，

然事象方成，累之所得。聖既會理，則纖爾累亡。累亡故豈容有國土者乎。雖曰無土，而無不土。無身無名，而身名愈有。故知國土，名號，授記之義者，應物而然，引之不足耳。

生公重權教方便之義。維摩經注有謂若伏累須有慧。然若偏執則慧亦縛。「若以爲化（教化）方便用之，則不縛矣。」故佛本無身，而寄言爲身。佛本無土，借事通玄，而曰淨土。皆引人令其向善，（不自足則向善。）非

實義也。

據此則所謂善受報，亦爲方便也。道生所作善不受報論亦佚，難言其詳。按慧遠釋三報論，謂凡人必有業報。而得道之賓，則不受報。其文有曰，

夫善惡之興，由其有漸。漸以之極，則有九品之論。（此當指三界惑之九品。）……類非九品，則非三報之所攝。

又曰，

方外之賓，服膺妙法，洗心玄門。一詣之感，超登上位。如斯倫匹，宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三報之所及。

又慧遠明報應論所言亦相同。文有曰，

若彼我同得，心無兩對，遊刃則泯一玄覩，交兵則莫逆相遇。傷之者豈唯無害於神，固亦無生可殺。此則文殊按劍，跡逆而道順。雖復終日揮戈，措刃無地矣。方將託鼓舞以盡神，運干鉞而成化。雖功被猶無賞，何罪罰之有耶。

此言體極者超乎報應。然在同論中於凡人則亦言報應有徵。按名僧傳鈔說遠有下二條：

因善伏惡，得名人天業，其實非善，是受報也，事。

畜生等有富樂，人中果報有貧苦，事。

審此文次第，均出道生傳中，雖文略不易明，然按佛經，行善者得人天果報。（死後受生爲人爲天。）作惡者墮落惡趣。（畜生餓鬼地獄等。）此皆就凡人而言。據上二條，道生似謂從善伏善者，業名人天，棄善長惡者，業名惡趣。卽凡人亦無善惡受報之事。而且惡趣中之畜生有富樂，善趣中之人亦有貧苦。則在事實上，果報亦無徵驗。生公維摩經注曰，

無爲是表理之法，無實功德利也。

此謂沙門爲無爲法。無爲法中，無利益，無功德。其意與遠公略相同。但眞理常存，無生無滅，美惡斯外，罪福並捨，故無福報之可言。生公言無爲是表理之法，乃就理體立說。慧遠則從聖賢而論，其說又似不同。而且生公謂凡人無人天果，（只可謂有人天業。）報應並乏明徵。則二公之說，似更相異。按維摩注又有曰，

貪報行禪，則有味於行矣。（味相應乃禪之一種。味者味著也。）既於行有味，報必惑焉。夫惑報者，縛在生矣。

此謂行者應捨報心。生公懼報應爲貪愛之本，故立論謂依理無利益功德，依事報應亦無明徵。而經

教之明報應者，生公當亦謂如淨土授記之義，同是令人欣美向善也。（慧遠三報論謂報應非「善誘。」周續之與戴安論報應，力斥報應爲聖人設教之說。慧遠與戴書，贊同周說。則遠公意亦與生公不同。）

按陸澄目錄載有下列一項：

述竺道生善不受報義　釋僧璩　釋鏡難，璩答。

僧鏡爲謝康樂所重，曾著泥洹義疏。僧璩乃律師，始住虎丘，宋武帝時乃至揚都。鏡亦元徽中卒。二人之問答，當在生公逝世之後。南齊劉虬亦述善不受報義。（見廣弘明集法義篇蕭子良與劉虬書。）則由宋至齊，亦常討論此問題也。

一闡提有性與應有緣義　夫一闡提者，經謂其「病卽諸佛世尊所不能治。何以故，如世死屍，醫不能治。」（北本卷九。）「譬如掘地刈草，砍樹，斬截死屍，罵詈鞭撻，無有罪報。殺一闡提，亦復如是，無有罪報。」（卷十六。）「闡提如燒焦之種，已鑽之核，卽使有無上甘雨，猶亦不生。」（卷十。）六卷泥洹本無「闡提成佛」之說。大經與六卷本最顯著之差別亦在此。如六卷本卷三有曰，

如一闡提懈怠懶惰，尸臥終日，言當成佛。若成佛者，無有是處。

而同處此段在大經北本卷五，則已增改，意義大殊。其文曰，

如一闡提，究竟不移，犯重禁，不成佛道，無有是處。何以故，是人於佛正法中，心得淨信，爾時便滅一闡提。若復得作優婆塞者，亦得斷滅。於一闡提犯重禁者，滅此罪已，則得成佛。是故若言畢定不移，不成佛道，無有是處。眞解脫中，都無如是滅盡之事。（下略）

又法顯本卷四有文曰，

一切衆生皆有佛性在於身中。無量煩惱悉除滅已，佛便明顯，除一闡提。

而北本同段在七卷中，其文亦殊，且無「除一闡提」四字。

一切衆生悉有佛性，煩惱覆故，不知不見。是故應當勤修方便，斷壞煩惱。

又六卷本第六有灰覆火偈，在此偈後有曰，

彼一闡提於如來性，所以永絕。

而在北本卷九灰覆火偈後文甚不同。並有曰，

彼一闡提，雖有佛性，而無量罪垢所纏，不能得出。

凡此六卷本與大經皆完全相反。道生於大本未至之前，先悟其理。故遭守文者之誹謗。夫生公所唱佛性之說，既與世俗所謂神明異趣。無淨土不受報等，尤非滯文者之所敢談。至於闡提不能成佛，經有明文，而生公毅然發此珍怪之論，舊學議憒，以為邪說，不亦宜乎。

生公論文亦佚。集解亦未錄其疏釋此義之文。中國日本章疏中，罕述其義。常盤大定佛性之研究書中，博採彼土章疏；亦只詳言與道生反對者為何人：(一)謂為智勝，(二)法顯，(三)慧觀，(四)羅什。所言均無據，且多荒謬，詳見常盤氏原書。夫道生謂佛性為衆生本有之性，而涅槃之學，乃本性之學。但衆生為惑所覆。如灰覆火，非無火也，乃灰覆故。衆生非無性，惑業纏而不見故。實則衆生源於佛性，佛性者，本性。無本則無末矣。無性則並無衆生矣。一闡提若為衆生，而非木石。則其有佛性也明矣。日本元興寺沙門宗撰一乘佛性慧日鈔引名僧傳卷十之文文亦見於名僧傳鈔說處而較簡略。曰，

生曰，稟氣二儀者，皆是涅槃正因。三界受生，蓋唯惑果。闡提是含生之類，何得獨無佛性。蓋此經度未盡耳。名僧傳鈔說處又云：「一闡提者，不具信根，雖斷善猶有佛性事，」亦是生公之說。

泥洹經者法顯之所得，未曾聞其非全豹也。而生公依義不依文，竟敢言經之傳度未盡，真獨具隻眼也。生公蓋謂衆生之所以為衆生，咸因其稟有佛性。闡提有性，乃理之所必然也。生公以理為宗，依了

義而不依不了義，故敢暢言也。

闡提既必有佛性，應能成佛。（僧傳云，生「說一闡提皆得成佛，」可見生言闡提並可成佛。）然成佛雖因佛性為正因，亦須有緣因。蓋若一切衆生悉有佛性，而自能成佛，何用修道。譬如七人浴恆河中，而有沒有出，則因有習浮不習浮也。故衆生成佛，必須藉緣。生公作應有緣論，今已佚。所論乃佛之感應，必於佛性緣因義有關也。大乘四論玄義卷六云，

生法師云，照緣而應，應（原文奪一應字。）必在智。此言應必在智，此即是作心而應也。今時諸論師，並同此說。（均正亦似贊同其說。）

應必在智，即謂作心而應，亦即有心而應。佛智異於衆生，無心於彼此，應無作心。但聖人之智，方便應物，任運照境，即為作心。非同二乘凡夫有相之心。故聖人忘彼此，而心能應一切。（此依均正原文測生公義。可參看原書。）且其應也，亦必待緣。慧達肇論疏云，

生法師云，感應有緣，或因（原文作同。）生苦處，共於悲愍，或因愛欲，共於結縛，或因善法，還於開道，故有心而應也。

佛照緣起智，或因生善處，或因愛欲，或因善法，而有感應。而其所謂「共」者，疑謂衆生與佛同源也。同源則如父子天性相關，善惡苦樂俱可感應。此僅推測之辭，別無明文可證。同源而應之義，常見於四論玄義。如曰，「佛與衆生，亦共同一源，同在清淨大源中。（中略）故感應義是相關爲宗。佛所以得與衆生得論感應者，一切衆生既與佛道同源，必有可反本義。」夫一闡根雖斷善根，然是愛欲之結晶。按一闡提者在梵文謂一遮案提。一遮謂貪欲。案提謂鵠的。合言之乃以貪欲爲唯一鵠的之人也。故藉愛欲之惡緣感佛，四論玄義謂廣州大亮法師持惡可感應。聖人乃依緣起智而與之應。涅槃經曰「是人於佛正法中，心得淨信，爾時便滅一闡提。」此言在正法中，佛出世應化，雖闡提亦感而滅罪，並能成道。高僧傳謂大本來後，知「闡提得佛，此語有據。」生公謂闡提成佛義，雖不詳。然要當與經所言相符也。

頓漸分別之由來　頓漸之辨，實不始於竺道生也。但生公頓義，不滯經文，孤明獨發，大爲時流所非議，至爲有名，因而知之者多耳。道生以前，漸頓二字亦常見於經卷。而東晉之世乃因十住三乘說之研求，而有頓悟之說。

南齊劉虬無量義經序論頓悟有曰，

尋得旨之匠，起自支安。

此謂頓漸之辨，至道安支遁，始有其旨。而世說文學篇注云，支法師傳曰法師研十地，則知頓悟於七住。

此謂頓悟之說首創者，爲支道林。所謂十地者，謂初歡喜地至十法雲地之大乘菩薩十地也。「十地」古又譯「十住」。（與華嚴經十住品之十住異。元康肇論疏曰，關河大德，凡言住者，皆是地也。）東晉之世，廣釋十住之經，爲漸備一切智德經，（竺法護譯）十住經，（羅什譯，均華嚴十地品異譯。）大智度論發趣品，十住毗婆沙，（什譯）等。（仁王經十地雖有頓悟之說。但此經決非羅什所譯，且恐爲僞經。）菩薩進修，必循十住。然住雖有十，而關鍵只三。初歡喜地，爲隔凡入聖之始。十法雲地，學滿究竟，得大法身。第七遠行地，[illegible]十住中一特殊階段。詳舉其故，可分四端。（一）菩薩住此，遠過一切世間及二乘出世間道，超越[illegible]，（漸備經云有二世界，一[illegible]，一穢濁，七住乃能超過是二中間。）（二）七住初得無生法忍。（三）七住具足道慧，普能具足一切道品。蓋六住以下，次第修道。地地之中，諸行新起。（故曰生。）若至七住，則諸行頓修，無新起者。（故無生。）而六住以下，則空有二行，相間而起，不能並觀。（故是生。）（四）七住寂用雙起，有無並觀。（無生。第七地因又名等定慧地。參看大乘玄論卷五。後來禪宗人嘗論「定慧等。」）以此四端，故十住之中，第七亦甚重要。

支道林研尋十住之文，知七住之重要，因而立頓悟之說。其意蓋謂至於七住，雖功行未滿，而道

慧已具足。十地功行完滿，卽是成就法身而證體。七住神慧具足則知一切，而悟理之全分。支公認證體與眞慧爲二，故七住雖非究竟，（十住亦名究竟地。）而已可有頓悟。故劉虬云，

> 支公之論無生，以七住爲道慧陰足，（支公大小品序所謂之覽通羣妙。）十住則羣方與能。（支序所謂之感通無方。）在迹斯異，語照則一。（七住之與八九十住，其迹雖異，而其般若之照則前後無不同。）

「道慧陰足」卽已得無生法忍。故於得無生法忍之始，已圓照一切，諸結頓斷，卽得佛之摩訶般若。卽於此而有頓悟。慧達肇論疏曰，

> 第二小頓悟者，（第一爲大頓悟。）支道琳師云，七地始見無生。彌天釋道安師云，大乘初無漏慧，稱摩訶般若，卽是七地。遠師云，二乘未得無有，（當是生字）始於七地，方能得也。埵法師云，三界諸結，七地初得無生，一時頓斷，爲菩薩見諦也。肇法師亦同小頓悟義。（下略）

七住諸結頓斷，爲菩薩見諦，故頓悟在於七住。

頓悟者有「不新」一義。道安十法句義序（見祐錄卷十。）云，

> 人亦有言曰，聖人者人情之積也。聖由積塵，爐錘之間，惡可已乎。經之大例，皆異說同行。異說

者，明夫一行之歸致。同行者，其要不可相無，則行必俱行。全其歸致，則同處而不新。不新故頓至而不惑。俱行故叢萃而不迷也。所謂知異知同，是乃大通，既同既異，是謂大備也。

此蓋謂行雖萬殊，（就用言。）而歸致是一。（就體言。）如得歸致之全，則萬行具備，而無新矣。不新而全其歸，則頓至而不惑。故慧之極詣號曰頓悟。六住以還，新行次第起。若至七住，則道慧具足，萬行皆備，再無新行，而謂有頓悟。支道林大小品對比要鈔序（祐錄八）有云，

神悟遲速，莫不緣分。分闇則功重，言積而後悟。

蓋天分（天分謂根器也。）不同，故悟有遲速。衆生分闇，故須用功煩重。及積德累功，損之又損，則由初地漸進以至七住。既至七住，則悟已全。自功重言之，則須漸教。自全悟言之，則稱爲神悟，亦卽頓悟。神悟在言積之後，亦卽謂功行已備，再無新行也。

又頓悟者有「不二」義。悟其全分，則不二。慧達肇論疏述肇師小頓悟云，

六地以還，有無不並，無二之理，心未全一，故未悟理也。若七地以上，有無雙涉，始名理悟。

七住並觀有無，全其歸致，故知於七住有頓悟。頓悟者，卽知一切，知其全也。

又所謂十地者有二。(一)古亦曰十住，卽華嚴經之十地，乃大乘菩薩行。上來所論者是也。(二)如大品般若燈炷品大智度論七十八所言，卽自初乾慧地至十佛地。此謂三乘共地，初七小乘，次一中乘，後二大乘。東晉所辨之頓漸，據肇論涅槃無名論難差辨差二節所言，恐亦嘗依三乘共地立說。然其詳則不可得知。但當時尋求法華三乘歸一之理，則亦有關於頓悟。支道林著有辨三乘論。祐錄七藏未詳作者之首楞嚴經注序曰，

沙門支道林者……啓於往數，位敍三乘。余時復疇諮，豫聞其一。

世說文學篇曰，

三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。(下略)

支公分判三乘，或亦言及頓悟之旨。又劉虬述道安頓悟義云，

安公之辨異，觀三乘者始簣之因，稱定慧者終成之實錄。此謂始求可隨根三，入解則其慧不二。(安公有興法汰書，辯三乘義，見陸澄目錄。)

根器不同，故須由信進修。而涉求之始，可有三乘。支公亦謂羣品之分有殊，故必須言積功重，此皆謂

漸修（此稱爲信。）不可廢也。及至終於解悟，則支公所謂之悟其全分。既豁然頓悟，則其慧自不能有二。（此稱爲悟。）故支安二公均主頓悟，而不廢漸修也。

但小頓悟立說雖依經文，而絕非圓義。蓋頓悟之說，亦出於體用之辨。體者宇宙實相，或稱眞如。夫眞如絕言，無名無相。中士人或稱之曰道，或稱之曰理。道一而已，而理亦不可分。眞如無相，理不可分。故入理之慧，亦應無二。於是則始求雖因可有三，（就用言。）終成必悟理不二。（依體言。）因是而支安乃立頓悟義。然理既無分，悟亦不二。則必須見理證體，始爲不二之慧。又必須至佛地金剛心後，成就法身，始有頓悟之極慧。而支道林等乃據經文，以爲七地結盡，始見無生，乃謂頓悟在於七住。而究竟證體，仍須進修三位。（八九十位。）夫既須進修，則未見理。如未見理，曷名爲悟。又既須進修，則理可分。理既可分，則慧可有二。支氏等之說，實自語相違也。善乎涅槃無名論難差第八之問曰，

> 儒童菩薩時，於七住初獲無生忍，進修三位。若涅槃一也，則不應有三。如其有三，則非究竟。究竟之道，而有升降之殊，衆經異說，何以取中耶。

又詰漸第十三論三乘，引正法華經曰，無爲大道，平等無二。

既曰無二，則不容有異。（不許三乘。）心不體則已，體應窮微。而曰體而未盡，是所未悟也。

按支道林之所言甚爲支離。其所以支離者，則因未澈底了然體用之不相離。（因體既無分，則悟豈可仍有進修。）乃拘執經文，以立頓說，是仍生公所斥滯文之徒也。（涅槃無名論持說與支公同。僧肇於體用問題澈底了然，似不應仍有此說，故此論疑非肇公所作也。）惟竺道生慧解入微，深入實相，不執經文，不滯名相，故立大頓悟義。

竺道生之頓悟義

竺道生主大頓悟。大頓悟者，深探實相之本源，明至理本不可分。悟者乃言「極照。」——或稱極慧。——極照者冥符至理。理既不可分，則悟自不可有階段。生公以前未詳作者之首楞嚴經注序盛唱理不可分之說。其言曰，

所以寂者，未可得而分也。故其篇云，悉遍諸國，亦無所分。於法身不壞也。謂雖從感若流，身充宇宙，豈有爲之者哉。謂化者以不化爲宗，作者以不作爲主。爲主其自忘焉。像可分哉。若至理之可分，斯非至極也。可分則有虧，斯成則有散。所謂爲法身者，絕成虧，遺合散。靈鑒與玄風齊蹤，員神與太陽俱暢。其明不分，萬類殊觀，法身全濟，非亦宜乎。故曰不分無所壞也。

夫理不可分，法身全濟，則入理之悟，應一時頓了。悟之於理，相契無間。若有間隔，則未證體，而悟非眞

悟矣。推撈嚴經注序之所言，則頓悟之義，已在其中矣。

生公以前不但已流行理之不分之說。而支安諸公則更已有頓悟義。尋其所謂頓悟者，謂全其歸致，悟其全分。但其言至於七住，已得不新不二之實慧。（不新者萬行具修。不二者有無並觀。）則實以證體與悟理截爲二事。於悟理既許全其歸致，於進修則尙有三位，而實未得其全分。所言矛盾，均滯於經文解釋七住之言，而未見圓義也。

生公論頓悟之文已佚。然涅槃集解卷一引道生序文之言，可見其旨。文曰，

夫眞理自然，悟亦冥符。眞則無差，悟豈容易。（故悟須頓。）不易之體，爲湛然常照，但從迷乖之，事未在我耳。（故悟係自悟。）

慧遠肇論疏述生公之旨曰，

而頓悟者，兩解不同。第一竺道生法師大頓悟（第二爲支道林等小頓悟，文見前。）云，夫稱頓者，明理不可分，悟語極照。以不二之悟，符不分之理。理智恚（此字不明。）釋，謂之頓悟。（故悟須頓。）見解名悟，聞解名信。（故悟者自悟，反本之謂悟。按佛教解脫本有信解脫（聞解）與見到（見解）之分，生公之說要本於此。宜僧傳提婆在廬山釋毗曇心，內有此說。生公或得此義於提婆。）信解非眞，悟發信謝。

理數自然，如菓就自零。悟不自生，必藉信漸。用信僞惑，（僞字疑是伏字。）悟以斷結。悟境停照，信成萬品，

故十地四果，蓋是聖人提理令（原作令）近，使夫（疑是行字）者自強不息。（原作見。此下原文更多訛謬，略之。）

蓋眞理自然，無爲無造。佛性平等，（此亦慧達引生公語。）湛然常照。無爲則無有僞妄，常照則不可宰割。尋夫本性無妄，而凡夫因無明而起乖異。眞理無差，而凡夫斷鶴續鳧以求通達。是皆迷之爲患也。除迷去妄，唯賴智慧。而眞智既發，則如菓就自零。是以不二之悟，符彼不分之理，豁然貫通，渙然冰釋，是謂頓悟。然悟不自生，亦藉信漸。悟者以種智。（自有）冥符眞性。眞性無分而是本有，故悟無階級，而亦是自見其本然。信者修行，聞教而生解，（故稱信修。）非眞心自然之發露，故非眞悟。故道生言及工夫，有頓有漸。頓者眞悟。（極慧，大悟。）漸者教與信修。（教可漸，修可漸，而悟必頓。）生之法華疏云，

此經。（法華）以大乘爲宗。大乘者，謂平等大慧，始於一善，終於極慧是也。平等者，謂理無異趣，同歸一極也。大慧者，就終爲稱耳。若統論始末者，一毫之善皆是也。

此終成之大慧，（極慧。）乃指頓悟。而一毫之善，則爲漸修。此文言法華歸之旨，固未廢漸教也。（又同注曰，「將說法華，故先導其情，說無量義。其旣滯迹日久，叙固無三，頓乘昔好。昔好若乖，則望岸而返。望岸而返，則大道廢也。故須漸也。」此亦言教須漸。）又其維摩注云，

一念無不知者，始乎大悟時也。以向諸行，終得此事，故以名焉。以直心爲行初，義極一念知一切法，不亦是得佛之處乎。

一念無不知者，（什公維摩注曰，大乘唯一念豁然大悟，具一切智。）是即大悟，唯得佛乃能終得此事。至若諸行，則由聞生解，而有初中後。此明漸修亦不可廢也。（又同注云，理不可頓階，必要階以至極，損之又損，以至於無損，云云。亦言有漸修。）

古之持頓悟者，皆不言全棄漸教漸修也。支道林釋道安竺道生謝靈運所言均同。蓋登極峯者，必先平地。千里之行，始於足下。當其未造極峯，未達千里之前，雖不能謂爲已至。然前此行程，均不可廢。但行雖有漸，而至則頓達。已造極峯，則豁然開朗。而修行言教之漸階，皆是引人入勝之方便法門。故生公曰，「十地四果，皆聖人提理令近，」使人能自強不息。蓋以眞悟符不分之理，故頓而無漸。然則十地四果之各階，以至六波羅密三十七道品之衆行，皆近於理而未至，故非眞悟。劉虬無量義經序云，

生公曰，道品可以泥洹，非羅漢之名。六度可以至佛，非樹王之謂。（此言道品六度皆修行方便，而未至極果。）斬木之喻，木存故尺寸可漸。無生之證，生盡故其照必頓。

實相無生，盡生則無生頓顯。盡者，言得其全也。無生實相，不可分割，無絲毫之僞妄。故證無生，亦必得無生之全，而必須頓悟。然則頓悟者，盡乎無生也。而且盡卽無生。無生亦固未嘗離於生。竺道生曰，「大乘之悟本不近捨生死，遠更求之也。」又曰，「不易之體，湛然常照。但從迷乖之，事未在我耳。」然則實相法身，涅槃佛性，原不捨生死，事本在我。（事在我者，謂佛性本有也。）但從迷乖之耳。吾人若藉信修，以進於道。（進者盡也。）則是眞理自發自顯，如瓜熟蒂落，豁然大悟。故生公曰，「見解名悟，聞解名信」。聞解由人（由教而信也。）。而見性成佛，則事確在我也。注重眞理之自然顯發，乃生公頓說之特點，而其說固源出於佛性在我義也。事既在我，則十地四果，都爲方便，二乘三乘，俱是權教。十地以還，均爲大夢。生公法華注云，

得無生法忍，實悟之徒，豈須言哉。（中略）夫未見理時，必須言津。既見乎理，何用言爲。其猶筌蹄以求魚菟，魚菟旣獲，筌蹄何施。（下略）

然則得無生法忍，超乎言象。支公等謂七住可得無生者，是不知佛之方便說法，而以指爲月，得筌忘魚也。世稱生公之學爲「象外之談」，亦因此也。

生公駁小頓悟家之言已不詳。然現有書中則亦常見其辨三乘十地之說。如法華疏曰，

譬如三千，乖理爲惑，惑必萬殊。反而悟理，理必無二。如來道一，物乖爲三。三出物情，理則常一。

如雲雨是一，而藥木萬殊。萬殊在乎藥木，豈雲雨然乎。

此言乘可有三，而理唯一極。（謝康樂言理歸一極，義本出於生公。）故疏又有曰，

佛爲一極，表一而出也。理苟有三，聖亦可爲三而出。但理中無三，唯妙一而已。

夫理既爲一，則涉求之始，可以有三因，而終成則悟理自無有二。故慧達肇論疏曰，

唯竺道生執大頓悟云，無岦（疑是果字。）三乘，有因三乘。

夫權智入道之途可殊，故因可有三。妙極之果則僅是一，所謂理不可分也。理既是一非三，則悟須一。悟一，則萬滯同盡也。此乃據三乘而言。又道生持十地以後乃有大悟。吉藏二諦義引其言云，

果報是變謝之場，生死是大夢之境。從生死至金剛心，皆是夢。金剛後心，豁然大悟，無復所見也。

豁然大悟，卽是眞悟。在十地以前，無有眞悟。七地自不能見無生。故唐均正四論玄義有曰，

故經云，初地不知二地境界，乃至第十地不知（原作至）如來舉足下足也。亦是大頓悟家云，至第

十地，始見無生。小頓悟家云，至七地始見無生也。

涅槃集解卷五十四引道生之言曰，

十住幾見，髣髴其終也。（參看泥洹經卷五如來性品。）始既無際，窮理乃覩也。

窮理乃覩，生公之頓悟也。（七住未窮理，依生公意，自非眞覩。）

總之竺道生實能善會羅什曇無讖所傳之學。道生生於般若風行之世，後復得什公之親傳。故其於涅槃，能以般若之理融合其說。使眞空妙有契合無間。劉宋以後之談涅槃者，皆未知般若，因多墮於有邊，（如謂佛性是神明者皆是也。）而離於中道。唯生公頓悟能理會大乘空有二經之精義。般若宣說無相，理不可分。故極慧冥符，胡能有漸。而涅槃直指心性。不易之理，事本在我。故「見解名悟」，是眞理之自然頓發，與「聞解」者不同。此則後日禪宗之談心性主頓悟者，蓋不得不以生公爲始祖矣。高僧傳曰，生公籠罩舊說，妙有淵旨。而實則其發明「新論」，下接宗門之學，更爲中華學術開數百年之風氣也。

謝靈運述道生頓悟義　據上所言，道生因理不可分，故立頓說。又因見解之事在我，而言信非

是悟。般若無相義，經生公之精思，與涅槃心性之理契合，而成爲一有名之學說。謝康樂與道生交誼如何，今不可知。但於頓義，則甚爲服膺。辨宗論即述生之言。詳前。謝曾謂孟顗曰，「得道應需慧業。丈人生天，當在靈運前。成佛必在靈運後。」此所謂慧業，想必頓照之意也。茲略敍辨宗論及問答之要旨如下：

謝氏自言其頓悟義乃折中孔釋二家。辨宗論曰，

同遊諸道人，幷業心神道，求解言外。余枕疾務寡，頗多暇日，聊申由來之意，庶定求宗之悟。故論名辨宗。宗者宗極也。釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無王弼云聖人體無，係指孔子。參看皇侃疏顏子屢空及不違如愚句。鑒周，理歸一極。一極本道生所用名辭。按皇侃疏二引王弼曰極不可二，故謂之一也。有新論道士以爲「寂鑒微妙，不容階級。蓋因理不可分，而歸一極。積學無限，何爲自絕。」積學非無限，故能至，而不自絕。今去釋氏之漸悟，而取其能至。去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣。余謂二談救物之言，謝答勗云，「華人易於見理，難於受教。故閉其累學，而開其一極。夷人易於受教，難於見理。故閉其頓了，而開其漸悟。」故孔釋二氏之談，均隨方救物。道家之唱，新論道士之說。得意之說，敢以折中自許。竊謂新論爲然。聊答下意，遲

有所悟。

據此道生之新論，有「寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何爲自絕」數語。而謝氏以其言爲然。並兼取孔釋之說，而以折中自許。然謝雖折中孔釋，而其頓說固源出道生。故其答驎維問有曰，「唯佛究盡實相之崇高。今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。」其答維問有曰，「階級教愚之談，一悟得意之論。」此所謂實相崇高，卽亦其所謂累盡之「無」。夫累盡之後，「無」乃可得。故悟在「有」表。「有表」者，卽生公之「象外」。此所謂階級教愚之談，卽謂理不可分，而無差異。故一悟乃得意之論。而悟在有表，象外無相，故須一悟萬滯同盡。此全承生公意之說也。而漸教者，謂除累之學行。累未盡去，則仍迷蒙。旣未出迷，何能達「有表」之「無」耶。故曰「今欲以崇高之相而令迷蒙所知，未之有也。」

由此言之，方其除累，僅謂之學。累盡至無，乃可言悟。學者漸，爲假，爲暫，爲權，爲受教。悟者又名照，乃頓，（萬滯同盡。）爲眞，爲常，爲智，爲見理。慧驎問眞假二知何異。謝氏答曰，

假知者，累伏，故理暫爲用。用暫在理，不恆其知。眞知者，照寂，故理常爲用。用在常理，故永爲眞

知。

驎又問理實在心，累亦在心，而不自除，將何以除之乎。謝之答曰，

累起因心，心觸成累。累恆觸者心日昏。教爲用者心日伏。伏累彌久，至於滅累。然滅之時，在累伏之後也。（修僅伏累。悟乃滅累。）

伏累滅累，實不相同。故曰，

伏累滅累，貌同實異，不可不察。滅累之體，物我同忘，有無一觀。（按小頓悟家因七住並觀有無，而言七住頓悟。此主大頓悟，成佛乃並觀。）伏累之狀，他己異情，空實殊見。殊實空異己他者，入於滯矣。一無有，同我物者，出於照也。

伏累者有所滯，故非眞悟。眞悟者得其全，物我雙忘，有無並觀，故一悟萬滯同盡矣。

漸學既爲假，然則將不可廢乎。抑亦有其用乎。謝氏謂漸不可廢，且有其用。其答僧維曰，

由教而信，則有日進之功。非漸所明，則入無照之分。

但漸之爲用，非以有祛有。（凡夫滯於有，自不能再以有祛其惑。）而乃以無伏有。衆生皆封於有，故須用無治之。有之病，須憑無之藥也。其答綱曰，

矣，憑「無」以伏「有，」伏久則「有」忘。伏時不能知，知則不復辨。是以坐忘日損之談，近出老莊。數緣而滅，（擇滅無爲。）經有舊說。如此豈累之自去實「無」之所濟。「無」者宗極之謂。凡人未至宗極，而可由教示之以宗極，以發信心。行者行坐忘數滅之工夫，以近此宗極。方此之時，是曰「向宗。」然向宗者未至。既得既至，乃可謂眞悟。然則向宗者伏累，雖功日進，而非眞悟也。

宗極者不分無二，（謝曰，宗極微妙。）超乎象外，在於有表。於宇宙稱之曰實相，而非迷蒙滯有者所知。於衆生號之曰佛性，而非漸教之所能達。（謝答琳曰，物有佛性，其道有歸，所疑者漸教。）宇宙衆生之實體，蓋唯源於此妙一之宗極耳。故又名爲一極。生公法華疏曰，三乘是方便，「佛爲一極。」蓋三乘者，亦方便，亦筌蹄耳。佛爲一極，則忘象之言，（一極象外。）而爲得意之說也。宗極妙一，與此宗極冥符之悟，自無有二。故劉虬曰，「忘象得意，頓義爲長」也。又謝侯答昺曰，孔老二教，「權實雖同，而用各異。昔向子期以儒道爲壹，應吉甫謂孔老可齊，皆欲窺宗，而況眞實者乎。」此認孔釋所體無異，但於用有殊。（因隨民情而立教故。）而「道一而矣，」向應二子之齊孔老，實「窺宗」之言。在南朝玄風盛時，佛道儒諸家，類認其宗極（亦曰本，亦曰體。）相同。

而其高下，不過在能證此宗極與否，（因體一，故南朝常有齊三教之言。）辨宗論者，明示吾人以各教之宗極是一。（如三乘只有一極。）而其所辨者，則只在定「求宗之悟」也。（即頓漸之辨。）

按謝侯頓悟之義，源出生公理不可分義，而其特點，則在折中孔釋之言，言極新穎。梁釋智藏和武帝會三教詩云，「安知悟云漸，究極本同倫。」（此亦由一極義，齊三教。）北齊顏之推家訓歸心篇有曰，「內外兩教，本爲一體。漸極爲異，深淺不同。」（此雖引謝之言，而稍誤會其旨。蓋一極之體依謝意，固內外教所同也。）「漸」「極」者指漸學與一極，均引謝氏之言也。

總而言之，生公頓悟，大義有二。(一)宗極妙一，理超象外。符理證體，自不容階級。支道林等謂悟理在七住，自是支離之談。(二)佛性本有，見性成佛，即反本之謂。衆生稟此本以生，故闡提有性。反本者眞性之自發自顯，故悟者自悟。因悟者乃自悟，故與聞教而有信修者不同。謝靈運分辨頓悟與信修多用生公之第一義。於第二義則無多發揮。（謝曰，「心本無累，」又曰，「物有佛性，其道有歸。」均已隱藏有此義。但其辨頓漸，則少就此發揮。）謝答王弘問難中言及頓悟與信修之別，謂漸修者知假，亦可謂不知。王弘以其書送示竺道生。而生公乃答曰，

以爲苟若不知，焉能有信。然則由教而信，非不知也。（漸修亦非不知，此敍謝氏之答。）但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進。未是我知，何由有分於入照。豈不以見理於外，非復全昧。知不自中，未爲能照耶。

知若自中，則豁然貫通，見性成佛。（見解名悟。）由教而信，則理在我表，尚不能見性。（聞解名信。）頓悟漸修之分，生公以爲應知此說。竺道生於讀謝論之後，而特補充此一義。可見其認康樂所言，尚未圓到，而「反本爲性」之義，則自認其非常重要也。

慧觀漸悟義 竺道生既唱頓悟，一時爭執極烈，（已見前。）加入討論者甚多。按世說新語文學篇曰，

佛經以爲祛練神明，則聖人可致。（原注曰，釋氏經曰，一切衆生皆有佛性，但能修智慧，斷煩惱，萬行具足，便成佛也。）簡文云，不知便可登峯造極不。然陶練之功，尚不可誣。

簡文帝在泥洹佛性說流行以前，即已知成佛之難。謝康樂辯宗論謂釋氏聖道之遠，亦明其登峯造極之不易也。生公死後，宋文帝嘗述頓悟，可見帝王於成佛之理，亦常研求。則朝野僧俗，討論此義之極盛一時，亦不足怪也。

如涅槃無名論爲僧肇所作，則爲持漸以駁頓之最早者。但此論文筆力與不眞空論等不相似，且頗有疑點，或非僧肇所作。(一)據肇論疏等，均謂此論中引及涅槃經。按肇死(四一四)在大經出世(四二一)及泥洹六卷本譯出(四一七至四一八)之前。(二)肇在什公逝後一年而亡。而其上秦王表中引及姚興與安成侯書。按彼書中所言，似什公去世已久。(三)無名論十演中反駁之頓悟，顯爲生公說。而九折中所斥之漸說，則爲支公七住頓悟說。是作者宗旨贊成七住說，而呵彈大頓悟。據今所知，生公以前，無持大頓者。生公立說想在江南，且亦遠在肇死之後。(四)無名論非肇作，六朝人似無有言之者。但大唐內典錄有下列一條：

涅槃無名，九折十演論，無名子，(今有其論，云是肇作，然詞力浮薄，寄名烏有。)

按無名論，乃託言有名與無名之爭辨。則所謂無名子即指此論。若然則前人已有疑者。(五)涅槃無名論雖不出肇公手筆。然要亦宋初頓漸爭論時所作。難差以下六章，其中有名主頓無名主漸，反覆陳述，只陳理本無差，而差則在人之義。此外了無精意。取與諸漸家如王弘等所陳比較，辭力實浮薄，似非僧肇所作也。

反對頓悟之名僧，首稱慧觀。觀與生同遊匡山，並同往關中見什。還江南後，亦爲世所重。作漸悟論以抗生公謝侯。名僧傳鈔載三乘漸解實相一文，審其次序，當卽觀作。或並出漸悟論中。茲全錄而略論之。

論曰，問三乘漸解實相曰，經云，三乘同悟實相而得道。爲實相理有三耶。以悟三而果三耶。實相唯空而已，何應有三。若實相理一，以悟一而果三者，悟一則不應成三。答曰，實相乃無一可得，而有三緣。行者悟空有淺深，因行者而有三。

此相當於難差第八辯差第九之文。觀公答言亦持差別在人，與無名論之說相同。彼文難曰，

問曰，若實相無一可得，悟之則理盡，不悟則面牆，何應有淺深之異，因行者而有三。

此與責異第十之問相同。無名論所答仍謂差別在人。而此文答辭則實較切實。其文曰，

答曰，若行人悟實相無相者，要先識其相，然後悟其無相。以何爲識相。如彼生死之相，因十二緣。唯如來洞見因緣之始終，悟生死決定相畢竟不可得，如是識相非相，故謂之悟實相之上者。菩薩觀生死十二因緣，唯見其終而不識其始，雖悟相非相，而不識因緣之始，故謂之悟實

相之中者。二乘之徒，唯總觀生死之法是因緣而有，雖相悟非相，不著於生死，而不識因緣之始終，故謂之悟實相之下者。（名僧傳抄載處道生傳中有「上乘智慧總相觀空，菩薩智慧別相觀空事」，云云。當係就觀說辨此義。今不詳。）理實無二，因於行者照有明闇。觀彼諸因緣，有盡與不盡，故於實相而有三乘之別。

問曰，菩薩之與二乘既不窮因緣之始終，何得稱緣實相而得道。答曰，菩薩之與二乘雖不洞見因緣之始終，而解生死是因緣而有，知生死定相不可得，故能不染著於生死，超三界而得道。云云。

此言須先識其相，然後悟無相。菩薩與二乘，雖不能知其全，而究有所知。此說比涅槃無名論所言，實更進一層。又慧遠肇論疏亦引觀之言一段，係駁辨宗論背南停北之喻。其文多訛誤，不甚可解。因其亦吉光片羽，並全錄以俟後考。

釋慧觀師執漸悟，以會斯響云，發出嵩洛，南形衡，去山百里，髣髴雲嶺。路在嵩（崇）朝，岑巖遊踐。今發心而向南，九階爲髣髴，十住爲見岑，大舉爲遊踐。若以足言之，向南而未至。以眼言之，卽有見而未明。但弁（辯）宗者得其足以爲五度慮。況漸悟者，取其眼以爲波若之，向南之行

而所取之義殊，猶不龜之能，而所用之功異之也。

觀公之意，大舉遊踐，雖在登峯之後。而足發嵩洛，南趣衡岳，自遠而近。以足言之，雖實未至。但以眼言之，則有所見。既有所見，卽是有所悟。然則悟有階級，亦不可否認也。

竺道生之門下　道生之頓悟義，宋文帝極提倡之。嘗於生逝世後述頓悟義。沙門僧弼等皆設巨難。帝曰，「若使逝者可興，豈爲諸君所屈。」文帝又招致道猷法瑗入京師。二人皆述生之頓義者。

(一)道猷乃吳人。初爲生公弟子。隨師之廬山。師亡後，隱臨川郡山。見新出勝鬘，披而嘆曰，「先師昔義，闇與經同。但歲不待人，經集義後，良可悲哉。」因注勝鬘，以翼宣遺訓，凡有五卷。後宋文問慧觀「頓悟之義，誰復習之。」答云，「生公弟子道猷。」卽勅臨川郡發遣至京。既至，卽延入宮內，大集義僧，令猷申述頓悟。時競辯之徒，關責互起。猷既積思參玄，又宗源有本，乘機挫銳，往必摧鋒。帝乃撫几稱快。（祐錄九道慈勝鬘序謂孝武帝於大明四年招猷，此從僧傳。）孝武帝升位，尤相嘆重。乃勅住新安，爲鎭寺法主。大明六年勅吳興郡致送小山釋法瑤至京，與猷同止新安寺，使頓漸二悟義各有宗。孝武帝每嘆美猷曰，「生公孤淸絕照，猷公直轡獨上，可謂克明師匠，無忝徽音。」猷於元徽中卒。後有沙門道慈祖述猷義，刪其注勝鬘，

以爲兩卷。有序，見祐錄九。

(二)法瑗乃隴西人。遊學北方後，自成都東抵建業。依道場慧觀爲師。後入廬山守靜味禪。頃之刺史庾登之請出山講說。文帝訪覓述生公頓悟義者，迺勅下都使頓悟之旨重申宋代。何尚之聞而嘆曰，「常謂生公歿後，微言永絕。今日復聞象外之談，可謂天未喪斯文也。」文帝孝武帝均優禮之。明帝造湘宮寺，勅爲法主。注勝鬘及微密持經。論議之隙，談孝經喪服。南齊永明七年卒。

生公之弟子又有僧瑾。隱士沛國朱逮亦作建。之第四子。少善老莊及詩禮。初事曇因，後從道生。宋孝武帝勅爲湘東王師。及王即帝位，敬奉極厚。惟明帝末年頗多忌諱，犯忤而致誅戮者十有七人。瑾每匡諫，禮遂薄。後因周顒進言，使帝稍全宥犯者。詳僧傳。瑾以元徽中卒。

僧傳又謂龍光寺有沙門寶林。林初經長安受學，後祖述生公諸義。時人號曰遊玄生。著涅槃記，及注(?)異宗論檄魔文文載入弘明集。等。林弟子法寶名僧傳鈔言亦龍光僧人。亦學兼內外，著金剛後心論等，亦祖述生義。金剛後心，想卽論金剛以後皆是大覺，是其所述乃頓義也。僧傳又謂劉宋曇斌幷申頓悟漸悟之旨。時心競之徒，苦相讎校。斌既辯愜理詣，終莫能屈。斌曾學於小山瑤。瑤乃主漸者也。

劉虬與法京禪師　南齊時荆州隱士劉虬述善不受報頓悟成佛義，當世莫能屈。又注法華無量義等。（法華注乃集注，見中論疏記。又文選注，曾引之。）講涅槃大小品等。其著作均佚。僅僧錄有其無量義經序。序首敍七時判教，明施教依根器不同。次辨頓悟義，謂入空則其慧不二。評定頓漸之得失，以漸爲虛教，以頓爲實說，實具調和之意。其文有曰，

既二談分路，兩意爭途，一去一取，莫之或正。

此可見南齊時猶有頓漸爭也。虬評之曰，

自極教應世，與俗而差。神道救物，稱感成異。玄圃以東，號曰太一。罽賓以西，字爲正覺。東國明殃慶於百年，西域辨休咎於三世。希無之與修空，其揆一也。有欲於「無」者，既無得「無」之分。施心於「空」者，豈有入「空」之照。而講求釋教者，或謂會理可漸，或謂入空必頓。請試言之，以筌幽寄。立漸者以爲萬事之成，莫不有漸。堅冰基於履霜，九成作於累土。學之入空也，雖未圓符，譬如斬木，去寸無寸，去尺無尺。三空稍登，寧非漸耶。立頓者以希善之功，莫過觀於法性。法性從緣，非有非無。忘慮於非有非無，理照斯一者，乃曰解空。存心於非有非無，境智猶

二者，未免於有。有中伏結，非無日損之驗。空上論心，未有入理之効。而言納羅漢於一聽，判無生於終朝，是接誘之言，非稱實之說。妙得非漸，理固必然。

故劉君之言，仍主頓義。而其大旨仍承生公之說。其序末曰，

今無量義亦以無相爲本。若所證實異，豈曰無相。若入照必同，寧曰有漸。非漸而云漸，密筌之虛教耳。如來亦云「空拳誑小兒，以此度衆生。」（語出智度論。）微文接麤，漸說或允。忘象得意，頓義爲長。聊舉大較，談者擇焉。

虯有子之遴。之遴師後梁僧正法京。（續傳習禪篇有傳。）廣弘明集載其弔京法師亡書有曰，

頓悟雖出自生公，弘宣後代，微言不絕，實賴夫子。

按之遴自言從京五十餘年。則其父與京當爲故交。而虯之主頓恐亦得之於京也。京乃禪師，駐錫江陵。其弟子智遠慧嵩（二人續傳俱有傳。）並於陳隋之際遊建業荊州。京恐係以般若學者（劉書比之於什肇融恒林安生遠。）而行定業。嵩乃三論宗人，（係茅山明法師弟子。）陶練中觀禪法。（語出續傳。）而且楞伽禪師法冲曾從嵩學。（法冲傳。）頓悟之義與禪宗人發生關係，據史書所記，於此微見其端矣。

第十七章　南方涅槃佛性諸說

兩晉老莊教行，般若方等與之兼忘相似，亦最見重於世。及至羅什傳授三論，僧肇解空第一，般若之學，已登峯造極。夫聖人體無，然無不足以訓，乃漸以之有。肇公以後，涅槃巨典，恰來中國。於是學者漸羣趨於妙有之途，而眞空之論，幾乎漸息。竺道生初精於般若，晚盛談涅槃。眞空妙有，契合無間。其後涅槃大興，而般若衰歇。於是談者乃忘眞空，而常墮於一邊。續僧傳載僧旻之言曰，「宋世貴道生，頓悟以通經。（經謂涅槃。）齊時重僧柔，影毗曇以通論。（論謂成實。）」據此，涅槃成實相繼盛於宋齊，而中國法師之競談此二者，則多因其未免於有也。

南方涅槃佛性諸家

涅槃大經來自北涼。道生昌明其學。（與生同時治此學者，名已見上章。）然宋初已後，南方涅槃固多出於道生，而直接來自北方者仍不少。(一)其屬於道生系統者，有寶林（住龍光寺，著涅槃記。下多見僧傳或續傳。）法寶（林之弟子，著金剛後心論，均附見生傳。）道猷（隨生之匡山。）道慈（猷弟子。）僧瑾（生公弟子。）法瑗（祖述生公頓悟義。）愛法師（住白馬寺。集解引有曇愛之說，當即此人。）僧宗（瑗弟子，又從斌濟二法師，著涅槃義疏。）慧超（宗之弟子。）慧朗（集解引其言常述僧宗法瑤諸人之說。即續傳僧韶傳之法朗，作涅槃集解，下詳。）敬遺（集解引其記，亦述

僧宗。僧傳法安傳附見。）法蓮（集解引其記，述僧宗。）（二）其曾學於北方不屬生公者，有慧靜（吳興人，居剡。）法瑤（東阿僧慧靜遊歷伊洛徐兗，小山法瑤乃其弟子。）曇斌（初學於南陽道禕，後學於瑤，及靜林法師。）慧亮（東阿靜（原作靖）之弟子，集解引有僧亮之說，或即慧亮。）僧鏡（學於北，著泥洹義疏，或指六卷本。）超進（長安人。）僧鍾（魯郡人。）法安（事洛邑白馬寺慧光為師。有涅槃義疏。）寶亮（事青州道明為師，有涅槃義疏。）法雲（光宅寺。）慧約（剡慧靜弟子。）曇準（原為北方智誕弟子，後遊南京，有疏。）僧遷（寶亮弟子。有疏。）（三）系統不明者，有僧含（見宋書外國傳。）僧莊（荊州上明寺。）曇濟（作七宗論者。）曇纖（集解引其言，僧傳僧鍾傳附見。）道慧（集解常引道慧記曰，或撰曰，或即僧傳慧隆傳附見之僧。）僧籥（上黨人。）覺世（北多寶寺。）靜林（多寶寺。）慧定（中興寺。）僧慧（曇順弟子。）智順（事鍾山延賢寺智度為師，有疏。）智藏（開善寺。）梁武帝（有疏。）慧皎（會稽嘉祥寺，有疏十卷。）法令（上定林寺。）慧令（集解引有彭城慧令之說。）明駿（不詳，集解多其按語。）道琳（富陽。）智秀（有疏。）法智（有疏。）慧勇（三論學僧。）警韶（白馬寺。）寶瓊（住彭城寺，著有疏。）等。

佛性學說，為涅槃經之中心。諸家研求，多有異說。吉藏大乘玄論卷三，出正因佛性十一家。涅槃遊意，說佛性「本有」「始有」共三家。元曉涅槃宗要出佛性體有六師。均正大乘四論玄義（日僧光太法師三論眞如緣起謂此書慧均僧正作，則均正則非人名，猶慧令僧正稱為令正也。）卷七則言正因佛性有本三家，末十家之別。雖各有殊異，而大致相同。今以均正所傳為母，而以吉藏元曉所言為子，分附於均正各家之下。

均正（即慧均僧正。）本三家：

（甲）道生法師　當有爲佛性體　玄論之第八家。當果爲正因佛性，古舊諸師多用此義。

（乙）曇無讖（原作此遠誤。）法師　本有中道眞如爲佛性體。　玄論於其所列之十一家外曰，「河西道朗法師與曇無讖法師共翻涅槃經，親承三藏作涅槃義疏，釋佛性義，正以中道爲佛性。」

（丙）瑤（原作望。）法師　於上二說中間，執得佛之理爲正因佛性。　遊意之第二解，障（應作新。）安瑤師以衆生有得佛之理，爲正因佛性。

均正　末十家：

（一）白馬寺愛法師　執生公義云，當果爲正因。　宗要之第一師，當有佛果爲佛性體。（引文與均正大同。）此是白馬寺愛法師述生公義。

（二）靈根寺慧令僧正　執瑤（原作望。）師義云，一切衆生本有得佛之理，爲正因佛性。　玄論之第九家，以得佛之理爲正因佛性。此義靈（原作零。）根僧正所用。

(三)靈味寶亮(即小亮。)法師　眞俗共成衆生眞如佛理爲正因體。玄論之第十家，以眞如(原文如作諦，今據三論略章改正。)爲佛性，此是和法師小亮法師所用。遊意之第一解爲靈味高高。「高高」即「寶亮」之訛。其說則係梁武帝之說。但據均正，謂亮與武帝之說本屬同氣，故遊意云然。

(四)梁武帝　眞神爲正因體。玄論之第六家，以眞神爲正因佛性。宗要之第四師，心神爲正因體，乃梁武蕭衍(原作籲焉。)義。遊意以此爲靈味高高之說。「高高」乃「寶亮」之誤。武帝說與小亮一氣，故遊意如此言。

(五)中寺法安(即小安。)法師　心上有冥傳不朽之義爲正因體。(又云局照提義也。)玄論之第四家，以冥傳不朽爲正因佛性。

(六)光宅寺法雲　心有避苦求樂性義，爲正因體。玄論之第五宗，以避苦求樂爲正因佛性，此是光宅(原作澤。)師一時所用。(均正云，光宅亦常用亮師義云，心有眞如性，爲正體也。)

(七)河西道朗法師，及末有莊嚴寺僧旻與招提白琰公等。　衆生爲正因體。玄論之

第一家，以衆生爲正因佛性。（未言爲何師之說，且謂道朗係以中道爲正因體。） 宗要之第二師，現有衆生爲正因體，是莊嚴寺旻（原作是誤。）法師義。

八）定林寺僧柔開善寺智藏（通）則假實皆是正因。故迦葉品云，不卽六師，不離六法。（別）則心識爲正因體。 玄論之第二家，以六法爲正因佛性，故經云，不卽六法，不離六法。（卽上之通。） 第三家以心爲正因佛性。（卽上之別。）

（九）地論師 第八無沒識爲正因體。 玄論之第七家，以阿梨耶識自性淸淨心，爲正因佛性。

均正又云，地論師曰，分別而言之有三種。一是理性，二是體性，三是緣起性。隱時爲理性，顯時爲體性，用時爲緣起性。

（十）攝論師 第九無垢識爲正因佛性。均正云，上兩師同以自性淸淨心爲正因佛性。宗要第六師阿摩羅識眞如解性爲佛性體。如經言，佛性者名第一義空。此眞諦三藏之義。 玄論之第十一師，以第一義空爲正因佛性。此北地摩訶衍師所用。

附　宗要之第五師爲阿賴耶識法爾種子爲佛性體，謂爲「新師」等義。此當是唐代新法相宗師義也。

上列諸家中，(甲)(一)二者已於上第十六章論及。其中(乙)家實爲吉藏及均正等三論宗自謂所祖之義。道朗之義，則難詳知。而(九)(十)及法相家言，則實非涅槃大經原屬之宗義也。茲就其餘諸師，論其學說之大要如左。

釋法瑤　釋法瑤，(麗本高僧傳作珍誤。)姓楊，河東人。約生於東晉安帝之世。少而好學，尋問萬里。劉宋景平中(約公歷四三六)南遊兗豫。貫極衆經，傍通異部。(高僧傳本傳。)有東阿人釋慧靜，少遊學伊洛之間，晚歷徐兗。至性虛通，澄審有思力。著有涅槃略記。每法輪一轉，輒負帙千人。(高僧傳慧靜傳。)法瑤當在兗得聽東阿靜公講。衆屢請覆述。靜嘆曰，「吾不及也。」(高僧傳本傳。)按科金剛錍序云，「分大經章段，始於關內憑小山瑤。」又法華文句一云，「河西憑(當即關內憑。)江東瑤取天親意，節目經文。」又百論疏云，「宋代道憑法師，釋此論之元首也。瑤公等並採用爲疏。」據此，瑤恐曾受業關內憑。(慧靜爲東阿人，稱爲東阿靜。則關內憑自當爲關內人。或曾入河西，故亦善涅槃。)憑即世傳什公門下八俊之一。高僧傳僧遠傳云，

時有沙門道憑，高才秀德，聲蓋海岱。僧遠係在江北從憑受學，法瑤如爲憑弟子，或亦在江北也。（按三論略章云，小（原作水）山瑤法師宗彭城憑法師解。是則憑曾住彭城，瑤或於彼地從學。）瑤元嘉中過江。沈演之特深器重。請還吳興武康小山寺。（本傳）演之字臺眞，乃武康人。平生好讀老子，日百遍。以義理業知名。（宋書六十三。）瑤居武康，每歲開講，三吳學者，負笈盈衢。有釋曇斌者，亦來從之研訪泥洹勝鬘，後爲宋代法匠。（僧傳）瑤在小山寺，首尾十有九年，自非祈請法事，未嘗出門。（本傳）但宋書王僧達傳曰，

「吳郭西臺寺多富沙門。僧達求須不稱意。乃遣主簿顧曠率門義劫寺內沙門竺法瑤，得數百萬。」

按僧達於元嘉三十年（四五三）至孝建三年（四五六）爲吳郡太守，如竺法瑤卽小山釋法瑤，則彼於此諸年中曾居吳也。（按宋初僧人不均姓釋，而僧傳每改爲姓釋。如僧傳所載與法瑤同居新安寺之釋道猷，祐錄九道慈勝鬘經序作竺道攸，可以爲證。）高僧傳曰，「瑤年雖棲暮，而蔬苦不改，戒節淸白道俗歸焉。」名僧傳亦列之於高行傳中。或者瑤雖受施甚厚，而其自奉則甚薄也。

晉末宋初，竺道生爲當時法匠，創大頓悟義。其同學慧觀持漸悟。謝康樂宋文帝亦服膺生公之學。謝侯作辯宗論，與僧俗難問往復。文皇招致道猷法瑗，使生公之微言復張。詳見上章。宋大明六年（四六二）孝武帝寵姬殷貴妃薨，爲之立寺於靑溪鷄鳴橋北。因貴妃子子鸞封新安王，故以新安名寺。見建康實錄，宋書天竺傳及張融傳。又高僧傳僧瑾傳謂寺爲子鸞所造。勅名僧居之。先是文帝自臨川招生公弟子道猷下都，申述頓義。祐錄。九道慈序言孝武帝召之入京。此從僧傳。至此年孝武又於吳興禮致法瑤。瑤孟主漸。二人同被勅止新安寺。使頓漸二悟，義各有宗。瑤至京師，便就講席。鸞輿降蹕，百辟陪筵。上見僧傳。釋曇斌當亦於其時止此寺，講小品十地。並申頓悟漸悟之旨。而斌原曾從瑤聽講者也。見僧斌傳。計瑤於元嘉中過江，在小山最久，首尾共十九年。中間或曾居吳之西臺。大明六年乃至京，住於新安。後於元徽中（四七三至四七六）卒，年七十有六。按前廢帝殺子鸞，毀新安諸寺，驅斥僧徒。（四六五）明帝踐祚，勅令修復，並招還舊僧。宋書天竺傳。法瑤卒時，當仍在新安寺。

高僧傳謂瑤著有涅槃法華大品勝鬘等義疏。按東阿靜公誦法華小品，注維摩思益，著涅槃略記，大品旨歸。則瑤之學問得力之處，與靜公略相同。勝鬘乃元嘉十三年譯出。竺道生弟子道猷披讀，

歎其師之旨關與經會，因爲註五卷。（見祐錄九經序。）法瑤亦作勝鬘義疏。蓋涅槃以外，此經爲佛性各家所必研者。又據吉藏百論疏云，「瑤公等採憑法師釋百論意爲疏，」則瑤似亦曾爲百論作疏也。其所作均佚。惟梁世涅槃集解，頗錄有法瑤之疏，而未注明爲何時人。但查其卷一引瑤有曰，

宗（疑是宋字）晉無以譯其稱，晉言無以代其號。

依其以晉宋並言，則自爲小山寺法瑤也。（按涅槃經遊意明涅槃義，引有瑫師之說，當即出於上文集解所引之文中。瑫字蓋瑤字之誤也。）又瑤所作之疏，科分章段，每爲後人稱述，已於上第十五章中敍及之。

法瑤之後，有太昌寺僧宗者，幼爲法瑗弟子。後又受道於斌濟二法師。善大涅槃及勝鬘維摩等。均講近百徧。每講，聽者近千。妙辯不窮，應變無盡。魏孝文帝遙挹風德，屢致書請開講。齊世祖不許外出。建元三年（四八一）卒，年五十九。先是有北方法師曇準（續傳作准。）聞宗善涅槃，特來覲聽。可知僧宗在宋齊之際，極爲知名。按涅槃集解廣引僧宗，且常載慧朗、敬遺、法蓮述宗之說。慧朗並述及法瑤之言。可見瑤宗二師爲人所重視也。

自竺道生多發「珍怪之辭」，而義海大起波瀾。釋法瑤者，蓋生公學說之敵人也。蒐輯佚文，法

瑤與生公相異之點，約有三。一佛性，二漸悟，三應無緣也。茲分別略述之。

　唐初均正大乘四論玄義卷七言古今論佛性體相，有本三家末十家之異。本三家者，一爲道生法師，執當有爲佛性體。二爲曇無讖法師，執本有中道眞如爲佛性體。（原文作曇此遠。但吉藏大乘玄論第三，言河西道朗承曇無讖作涅槃義疏，以中道爲佛性。所言恰與均正記載相合。故知曇此遠乃曇無讖之誤。）三爲望法師義。其文曰，

　三於生識（原文作遠今改。）之間，執云，得佛之理爲佛性。是望法師義也。

望法師乃瑤法師之誤。水經注穀水篇言及洛陽望先寺，據迦藍記乃瑤光之誤，是其確證。又涅槃經遊意說本有始有共三家。第一靈味寶亮（原作高亮今改正。）之說。第三爲開善義。而於其第二師曰，

　次有障安瑤師云，衆生有成佛之道理。此理是常，故說此衆生爲正因佛性。此理附於衆生，故說爲本有也。

障安者應作新安。晉書六十四道子傳章安太守孫泰，在孫恩傳中作新安太守。可以推知障安卽章安之訛，亦卽新安也。查涅槃集解卷十八解貧女人喩，引瑤有曰，

　衆生有成佛之理。理由慈惻，爲女人也。成佛之理，於我未有用，譬貧也。

同卷又曰，

佛性之理，終爲心用，雖復暫爲煩惱所隱。

受教之徒，聞見佛性，方生信解。身中乃有此之勝理，生奇特想也。

又卷七引法瑤說理是常。如曰，

常理既顯，方知昔旨旨在於常，譬在水下也。

法瑤以理爲正因佛性。此理是常，是本有，是以理釋本體也。法瑤釋涅槃云，妙絕於有無之域，玄越於名數之分。（慧達肇論疏引此語，分字作表。且謂爲堙法師語，堙字乃瑤之誤。）則常理顯時，自超於萬惑之外，而理顯即是證體也。法瑤之後，涅槃名師僧宗（曾受道於曇斌，而斌曾問學於瑤。）亦言「理」爲佛性。集解引其言曰，

佛性是理，不斷此也。（卷十四。）

性理不殊，正以隱顯爲異。（卷十九。）

與理冥符，是出世之法也。（卷四十五。）

佛性之理，萬化之表，生死之外。（卷四十七。）

性理是常，衆生以惑覆故。卷五十四。

非色者，理絕形色也。卷五十五。

但集解又引宗言曰，「正因者卽神明。緣因者卽萬善。」卷五十七。又曰，「言此神明，是佛正因。」卷六十六。

據此則僧宗似以神明爲正因。但詳究其所謂神明爲正因者，乃以佛性之理，不離因地神明。故如其言曰，

今答言不離因地神明而有，故言有耳。卷十九。

正以正因佛性不離因地神明，故言住因中耳。卷十九。

夫死生之中雖云無我，而性理不亡，神明由之不斷。卷二十。

下答以覺了神慧體相不改爲性也。本有天眞之理，在乎萬化之表，行滿照周，始會此理。不離神慧而說性也。卷五十四。

本有天眞之理，在乎萬化之表。只以其不離因地神明，故假言住於陰中。其實若言眞實之我，住生死之中，常而不滅，則爲常見。卷二十。然性理不亡，在生死之外體相不改，神明由之不斷。若人行滿照周，始

會此理。故僧宗曰「不離神慧（神明智慧。）而說性」者，卽明不離神慧之理，是佛性也。

梁時靈根寺慧令僧正亦執理爲佛性。四論玄義記末十家之二曰，

第二靈根令正執望師義云，一切衆生本有得佛之理爲正因體，卽是因中得佛之理，理常也。取兩文爲證。一者師子吼品云，佛性者十二因緣，名爲佛性。何以故，一切諸佛以此爲性。此明正因性而言諸佛以此爲性，故證知因中有得佛之理也。二者亦師子吼菩薩問言，若一切衆生已有佛性，何用修道。佛答，佛與佛性，雖無差別。而諸衆生悉未具足。此正自有性而無佛，故言未具足。亦簡異木石等無性也。

大乘玄論三述談佛性有十一家。其第九家以得佛之理爲正因佛性。且曰，此是零根（零字誤。）僧正所用。可見法瑤之說，從者甚多。（集解卷十八引梁智秀，亦有「性理無二」之言，開善亦用理說佛性，下詳。）宜可別於竺道生義外，卓然成家。按玄論又評理爲佛性曰，

此義最長。然闕無師資相傳。學問之體，要須依師承習。今問以得佛理爲正因佛性者，何經所明，承習是誰。其師既以心爲正因佛性，而弟子以得佛理爲正因佛性者，豈非背師自作推畫

耶。故不可用也。

此文最可注意。蓋周易原有窮理盡性之說。晉代人士，多據此而以理字指本體。佛教學人如竺道生，漸亦襲用。似至法瑤而其說大昌。用其義者不少。吉藏亦贊美其義「最長」。但初無佛經明文，可作根據也。此於中國哲學理論之發展有甚深之關係，學者所當詳研也。

釋法瑤不但談佛性與竺道生不同，而其主張漸悟，則尤與生公學派立異。原夫頓漸之論，出於三乘十地之討論。（詳上章。）而尤以十地之解釋爲尤要。支道林分見理與證體爲二。謂七地始得無生，是時已悟理。但至於十地，金剛心現，乃證體而作佛。故劉虬曰，支公之論無生，以「七住爲道慧陰足，十住則羣方與能。」是謂悟可在七地，後世稱之爲小頓悟。竺道生合悟理與證體爲一。主「理不可分。」謂「理唯一極，」「窮理乃睹。」故必至十地乃可言悟。後世因號爲大頓悟。法瑤蓋猶用支公舊說。慧達肇論疏，稱僧肇師支道林道安慧遠「⿰王垂法師」執小頓悟。碩法師三論遊意義，謂「一肇師，二支道林師，三眞安埵師，四邪通師，五理山遠師，六道安師，」爲小頓悟之六家。此中理山遠卽廬山慧遠。邪通師不詳。「埵師」與達疏之「⿰王垂法師」均瑤師之訛，而眞安亦新安之誤也。達疏引瑤

說云，

三界諸結，七地初得無生，一時頓斷，爲菩薩見諦也。

此與碩法師所述小頓悟義相同。涅槃集解雖未廣鈔瑤師此說。（唯其卷十五引有瑤公十地三住處之說，可相發明。）然吾人觀於宋孝武帝召法瑤入京，與生公弟子道猷同止新安寺，使頓漸二義，各有所宗。則法瑤師爲漸悟家，可以知矣。

竺道生曾撰應有緣論，而釋法瑤則主應無緣。慧達肇論疏云，

生法師云，感應有緣。或同生苦處，共於悲愍。或因愛欲，共於結縛。或因善法，還於開道。故有心而應也。埵法師盛說無緣。引盧舍那爲證。一切諸佛身，同一盧舍那。但於迹中異，故彼此不同耳。

佛性義在釋體。漸悟義在明證體之由。而感應義則在說體用關係。佛之應化乃就用言。然用不離體，故如一切諸佛同一盧舍那。但只是迹上有異，而有應之不同。如肇論所謂「言用則異，言寂則同」也。均正四論玄義六有云，

安肇二師與搖法師云，聖人無心而應。

慧達之「壍法師」均正之「搖法師」同係法瑤之訛。其所謂無心而應，亦卽應無緣。蓋凡人之知取相，故有知有心。相生卽緣法，緣法非眞。聖人則無知，齊是非，忘彼我，而其應無心也。肇公般若無知論，釋此最妙。均正謂瑤之旨與肇同，則其說大概可推知也。按廣弘明集載梁昭明太子解法身義，言至人不應，而衆生注仰蒙益。亦主應無緣說，可參看。

釋寶亮 釋寶亮，約生於宋元嘉之世。先是宋有僧道亮，曾擯居廣州，在寶亮之前，故世稱道亮爲廣州大亮。參看三論玄義卷五。而寶亮爲靈味寺小亮也。本姓徐，先世避地東萊掖縣。亮年十二出家，師青州道明法師。明亦義學之僧，名高當世。亮就業專精，聞一無失。具戒之後，受師之言，觀方弘化。年二十一，南至建業。約在宋孝武帝時。居中興寺。袁粲見而異之，與道明法師書曰，「頻見亮公，非常人也。」「天下之寶，當與天下共之，非復上人之貴州所宜專也。」自是學名稍盛。及本親喪亡，路阻不得還北，因屏居禪思，杜絕人事。齊竟陵文宣王躬自到房，請爲法匠。亮不得已而赴。文宣接足恭禮，結菩薩四部因緣。後移憩靈味寺，於是續講衆經，盛於京邑。講大涅槃凡八十四徧，成實論十四徧，勝鬘四十二徧，維摩二十徧，其大小品六徧，法華十地優婆塞戒無量壽首楞嚴遺教彌勒下生等亦各近十徧。黑白弟子三

千餘人。諸稟門徒常盈數百。亮爲人神情爽岸，俊氣雄逸。及開章命句，鋒辯縱橫。其有問論者，或豫蘊重關。及亮之披解，便覺宗旨渙然，忘其素蓄。梁武奉佛，以亮德居時望，亟延談說。亮任性率直，每言輒稱貧道。帝雖意有間然，而挹其神出。天監八年五月八日勅亮撰涅槃義疏，九月二十日訖，得十餘萬言。武帝親爲製序。（文見涅槃集解卷一，及高僧傳本傳。）亮以天監八年（五〇九）十月四日卒於靈味寺，年六十六。周興嗣高爽並作碑文，刻於兩面。弟子法雲等又立碑寺內。文宣圖其形像在普弘寺。（以上見僧傳。）其所撰涅槃義疏，散見涅槃集解中。故其學說猶可窺見。

吉藏大乘玄論三曰，

第十師以眞諦爲正因佛性也。（中略）此是和法師（未詳）亮法師所用。

按日本續藏經中有大乘三論略章一書，係日本僧人摘錄吉藏學說要義而成。其中所列佛性說有十家，與玄論卷三相同。惟「眞諦」爲正因，乃作「眞如」。蓋現存本玄論之「諦」字乃「如」之誤。均正玄義卷七所述之竇亮義，亦只言「眞如」，可以爲證。其文曰，

第三靈味小亮法師云，眞俗共成衆生眞如性理爲正因體。何者，不有心而已，有心則有眞如

性上生故平正眞如正因爲體。苦無常爲俗諦，卽空爲眞諦。此之眞俗，於平正眞如性上用故。

眞如出二諦外。若外物（此指木石。）者雖卽眞如，而非心識，故生已斷滅也。

寶亮之意，以爲無我之說，偏而失中，乃小乘義，並非圓教。（集解二十。）涅槃大經，理無不該。（卷十八。）而今教之興，乃在開神明之妙體也。（卷一自序文。）神明妙體，卽謂佛性，佛性之體者，妙質恆而不動，用常改而不毀無名無相，百非不辨。（卷一）百非不辨，故非有非無。「有」謂世俗生死，「無」謂眞諦涅槃。故亮曰，（集解所引。）

此下第二重明實相中道也。若直談昔教，（小乘外道之偏教。）偏取生死空有爲實。若就今經（涅槃經。）爲語，乃識神明妙體，眞如爲實。知金剛心已還，必是苦空無常。佛果必是常樂我淨。若作如斯之解，便於兩邊皆得實義，成中道行。所以然者，生死體空（二者）亦從本來無二無別。涅槃體如，如亦本來無相。此是體識諸法實相之理也。然此中所明唯斯一途，下所歷事雖多，然其義要，亦不復異也。

夫生死之與體空，本來無二。然實兩邊，執其一邊，則失圓致，亦卽不能顯神明妙體之眞如性。故曰如謬解在心，則不能得此常樂我淨。向來明此因果性卽不離十二因緣，使物情識理，不此外覓法。（卷五十四。）

故眞俗二諦共成一眞如之法。亮又曰，卷二十。

佛性雖在陰界入中，而非陰所攝者，眞俗兩諦乃是共成一神明法。而俗邊恆陰入界，眞體恆無爲也。以眞體無爲，故雖在陰，而非陰所攝也。體性不動，而用無暫虧。以用無虧，故取爲正因。若無此妙體爲神用之本者，則不應言雖在陰入界中，而非陰入所攝也。故知理致必爾矣。

眞俗不相外，而共成一神明眞如法體。故亮曰，卷一。

談眞俗兩體本同，用不相乖。而闇去俗盡眞彰，洞然朗照，故稱爲佛。

亮師於俗盡眞彰之旨常有發揮。如曰，

眞法者，法若不眞，不名爲實。故知神明妙體，非僞因所生。理相虛寂，過有言之表。唯斯一法，可稱眞而實也。卷二十二。

世諦雖復森羅，於顚倒者，常有也。於無惑者，常空，未嘗有也。若以佛而取，恆是一諦。然至佛之時乃至。衆生是夢，於如來終日不有也。有無可有，無無可無，寂然無相，故於佛盡是第一義也。卷二十九。

此均似言眞如之性屬於第一義。但迹亮公之意，實言眞俗體一。一切世諦於如來盡是第一義諦。所謂僞謝眞彰者，乃相對而言。故言今眞乃遣昔空。亮曰，（卷五十三。）

第一義諦者，信神明妙體眞如之第一。故知今教所明眞者，非昔教之性空。

亮又曰，（卷三十二。）

此下約凡聖二人以辨二諦，明有假有之有，無實有可得也。無是因緣之無，亦無無可得也。稱此二理而解者，則出世之人名第一義也。若世人所說者，言有便云性有，言無便謂斷滅。則是有無虛謬，俱不著理。故於此人，悉名世諦。

實則神明妙體，超乎有無。執無貴空，兩均俗諦。佛性對此，而曰第一義諦。就用而言，眞俗有異。即體而談，眞俗不殊。實則寶亮之眞如佛性，亦超乎眞俗二諦以外也。

神明妙體，絕於生死，恆常不動。故古來謂亮公之談佛性主張本有。吉藏涅槃遊意云

本有義……古來有三解，第一靈味寶亮，（原作高。）生死之中已有眞神之法，但未顯現，如蔽黃金。（下略）

此義雖似卽梁武帝神明成佛之說，但與小亮並無不合。故均正言梁武帝「仍小亮氣」也。但按實亮曾曰，卷二十。

佛性非是作法者，謂正因佛性，非善惡所感，云何可造。故知神明之體，根本有此法性爲源。若無如是天然之質。神慮之本，其用應改。而其用常爾，當知非始造也。若神明一向從業因緣之所構起，不以此爲體者，今云何言毒身之中，有妙藥王，所謂佛性，非是作法耶。故知據正因而爲語也。若是果性，則毒身之中理自無也。

此言佛性本有。而神明妙體，超出有無，原非實物。故亮有曰，「涅槃無體，爲衆德所成。」一卷 由此可見其所謂神明之體，乃是眞如，卽是本體，而非暫住生死之我。此義亮雖未見多所發揮，然其說與梁武帝所持之義殊異，待下論之。

神明妙體，向在衆生，此簡木石無性。故均正述亮說曰，

若外物者，雖卽眞如，而非心識，故生已斷滅也。

心識與木石，均卽眞如。然心識實恆常，而木石斷滅也。

神明妙體，向在衆生，如毒身之中，有妙藥王。卽此妙體，說爲正因。然世俗之見，謂毒身爲體，而妙藥寄在其中。然佛性與五陰身則不然。蓋佛性是體，而五陰非體也。故亮曰，（卷五十三。）

當知衆生五陰依正因性有。非是正因性依五陰有。然此中推檢與勝鬘經明義，「一種生死依如來藏有也，非如來藏依生死故」，得知。文義徵證，理皎然矣。

神明妙體，雖在衆生，然須緣而發。故正因須待緣因。亮曰，（卷五十三。）

凡夫愚癡，無有智慧。聞佛說衆生身有佛性。謂言此五陰身，卽時已有一切種智，十力，無畏，不假修行，臥地自成，責佛現有。此不當，是無道用心。然衆生之身，卽時乃有正因。要須積德修道，滅無明障。闇黑都盡，佛性方顯。緣具之時，爾乃有用。其事如箜篌，要須衆緣具，故聲方出耳。

神明妙體卽衆生所具之眞如性，此爲正因。而積德修道爲緣因。但亮有時似謂此正因之體，本有避苦求樂之用，而非善惡所感。其釋四種佛性曰，（卷十八。）

佛性有四種，謂正因，緣因，果及果果也。四名所收，旨無不盡。緣正兩因，並是神慮之道。夫避苦求安，愚智同爾。但逐要用，義分爲二。取始終常解，無興廢之用，錄爲正因。未有一刹那中無此

解用，唯至佛則不動也。故知避苦求樂，此之解用，非是善惡因之所感也。以勝鬘云，「自性淸淨心」也。師子吼品云，「一種之中道」也。而此用者，不乖大理，豈非正也。緣因者，以萬善爲體，自一念善以上，皆資生勝果。以藉緣而發名爲緣因也。然此解者，在慮而不恆，始生而不滅，則異於正因也。若無此緣助，則守性而不遷，是故二因必相須相帶也。若緣因之用既足，正因之義亦滿，二用俱圓，生死盡矣。金剛後心稱一切智。轉因字果，名爲果性也。果果者，對生死之稱也。於衆德之上，更立總名，（涅槃無體，乃衆德之總名也。）果果佛性，名大涅槃。以果上立果，名果果也。更無異時，但義有前後耳。若論境界性者，其旨則通。但是緣助，不復別開也。

此文所言正緣二因俱就其用說。而避苦求安，則眞如性體本有之用。（故爲正因之用。）其關係頗爲重要。因此而有「避苦求樂」爲正因佛性之說。

均正玄義曰，

第六光宅雲法師云，心有避苦求樂性義，爲正因體。如解皆或（疑背惑之誤。）之性，向菩提性，亦箇異木石等無性也。故夫人經（指勝鬘經。）云，衆生若不厭苦，則不求涅槃。義釋云，以此心有背（原作皆。）生

死之性，爲衆生之善本故，所以爲正因。亦是出二諦外。又于時用師亮師義云，心有眞如性爲正體也。

據此光宅法雲常用其師亮師以「心有眞如性爲正體」之說。但有時並採用避苦求樂之說。吉藏玄論亦云，

第五師以避苦求樂爲正因佛性。一切衆生，無不有避苦求樂之性，卽以此用爲正因。然此釋復異前以心爲正因之說。（第三家。）今祇以避苦求樂之用，爲正因耳。故經云，若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。故知避苦求樂之用，爲正因佛性也。

吉藏復破此曰，

勝鬘經曰，若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃者，此正明由如來藏佛性力故，所以衆生得厭苦求樂。何時明厭苦求樂，是正因佛性耶。彼師云，指當果爲如來藏，以有當果如來藏故，所以衆生得厭苦求樂者，不然。性品云，我者卽是如來藏。如來藏者卽是佛性。明佛性本來有之，如貧女寶藏。何勞指當果爲如來藏。且當果體猶尚未有，而能令衆生厭苦求樂，豈非是漫語者

哉。若據人證者，舊來誰作如此釋。此是光宅（原文作澤。）法師，一時推畫作如此解。經無證句，非師所傳，故不可用也。

按法雲原爲寶亮弟子，亮師死後，法雲並爲之立碑。其關切可想。亮公原有神明妙體有避苦求樂之用之說。然神明妙體，則認爲正因。避苦求樂，則未言爲正因。均正吉藏所傳光宅之說，殊與其師稍有不合。（又當果之說自亦亮所未言。）但元曉涅槃宗要所言，頗與二師所傳不同。其文曰，

第三師云，衆生之心，異乎木石，必有厭苦求樂之性。由有此性，故修萬行，終歸無上菩提樂界。故說心性爲正因體。如下文言，一切衆生悉皆有心。凡有心者，必當得成阿耨菩提。夫人經言，若無如來藏不（原作下。）得厭苦樂求涅槃故。此是光宅法師義也。

據此光宅實以心性爲正因體，而厭苦求樂則爲心性之用。因此用而心性異於木石，可修行成道。均正謂光宅以心有避苦求樂之性爲正因體。又另用其師亮師之說以心有眞如性爲正體。分光宅之說爲二，實則二說，固原爲一義也。

由上所言，靈味光宅同以神明之體爲正因佛性。而又謂其有厭苦求樂之用。因此用而能修道。

則此用固亦得佛果之因也。而靈味且云，「此用不乖大理，豈非正也。」已見上引。則似竟謂之爲正因矣。其說可謂牽強。光宅之說，如元曉所傳亦可如是解。宜乎均正吉藏謂光宅以避苦求樂爲正因也。惟吉藏謂此說舊來所無，則不知光宅固述其師說也。又勝鬘經之末有曰，「若無如來藏者不得厭苦樂求涅槃。」是固可解爲生死苦樂均爲所厭。而求者乃涅槃靜寂之樂。常樂我靜之樂。但靈味光宅所言均頗顛倒。吉藏勝鬘寶窟破之甚善。其文曰，

靈味亮原作涼，一作淳。師云，是理知厭苦求樂，故終能反，異於木石，由有佛性故耳。用此厭苦求樂之心，爲正因佛性。由之得佛。此仍以心爲正因體。于時又有光宅師，以厭苦求樂爲正因。此直不以心爲正因體。但厭苦求樂，是功德性。極至金剛心得佛時，則無。今謂文意悉不爾。但明有佛性，故得厭苦求樂。無佛性，不得厭苦求樂。不用厭苦求樂以爲佛性也。

總之亮師之說，本以眞俗共成衆生眞如性理，所謂神明妙體。爲正因體。但又嘗據勝鬘之言，而於體上立避苦求樂之用。其立說本牽強。且文中並有「此用是正」之語，其意雖原未必以之爲正因，但極易生此誤會。光宅據此立說，或行文更不謹愼，致世人相傳，彼曾立避苦求樂爲正因體之說。實則二

師均主心神之體爲正因佛性，與梁武帝之說有相似也。

梁武帝　梁武帝博覽羣書，於儒教製作甚多。（隋志著錄自周易講疏，至孔子正言，共十一種，一百十七卷。但尚有隋志失載者。）於道家有老子講疏六卷。（隋志）於釋教則特重般若與涅槃。其注解大品經序（見祐錄八。）有曰，「涅槃是顯其果德，般若是明其因行。」並舉二經，該攝佛法，可見其宗旨也。（續傳義解篇曰，武帝注解涅槃，情用未愜，重申大品，發明奧義。）天監八年（五〇九）勅寶亮作涅槃義疏，並爲製序。十一年（五一二）注解大品般若。可見其於二經，早卽皆致力研求也。玆列武帝佛教撰述於下：

制旨大涅槃經講疏十帙合目百一卷。（廣弘明集載有昭明太子謝勅賚講疏啓。太子卒於大通三年。（五二九））

大品注解五十卷。（祐錄十二法苑集目錄，有皇帝注大品經記。續僧傳寶唱傳謂有五十卷。廣弘明集陸雲御講般若經序謂注釋大品在天監十一年。並謂自茲以來，躬自講說。）

三慧經講疏（此卽大品經第七十品。帝特分出。於大同七年（五四一）講之。（見陸雲序）當會另製疏。梁本紀謂帝作涅槃，大品，淨名，三慧義記數百卷。）

淨名經義記（已上均見梁本紀。按武帝所說號爲「制旨義，」上二書題，當均有制旨二字。）

制旨大集經講疏二帙十六卷。（廣弘明集載有昭明太子謝勅賚講疏啓。）

發般若經題論義並問答十二卷。（開題見廣弘明集。又同書載蕭子顯御講摩訶般若經序，謂中大通七年（五三五）癸丑二月己未朔二十六日甲申至同泰寺講般若經。此論義

及問答當是當時所記。按癸丑二月己未朔在中大通五年（五三三）。原作七年字有誤。

祐錄十二法苑目錄載皇帝後堂講法華，誌公問難。（此事不見於僧傳保誌傳。）或武帝亦有法華講疏。又廣弘明集載梁武斷酒肉文，並敍其事。則帝嘗據涅槃楞伽以明僧人當禁絕肉食。

武帝深重涅槃之學，作疏並自講。（續傳寶海傳。）當時寶亮智藏爲涅槃法匠。帝勅亮撰疏。又請藏講說，親臨聽焉。（續傳智藏傳。）蓋自北涼大經出世以來，智嵩道朗並各作疏。（參看釋老志。）而道朗之疏，後人尤依之傳習。（大乘玄論卷三所言。）繼則中州早有東阿靜之記。江南首釋竺道生之疏。再後而南方注疏甚多。至梁時武帝，於是乃勅撰涅槃集注。續僧傳寶唱及僧韶傳云，帝勅建元僧朗（亦作法朗）集注此經，寶唱助之，成七十二卷。按今存有涅槃經集解七十一卷，係集十餘師注疏而成。其卷一首列所採集諸家注疏序文目錄。（此乃序文之目錄，非全書所引家數目錄。）文曰，

皇帝爲靈味寺釋寶亮法師製義疏序，

道生法師　僧亮法師　法瑤法師

曇濟法師　僧宗法師　寶亮法師

智秀法師　法智法師　法安法師

曇准法師

此十法師經題序，今具載。（下略）

檢卷一中具載武帝及十法師序文，故卷一中首有序文十一篇。而書中所引除十師外，則尚有多人之注疏。如曇纖曇愛道慧慧朗敬遺法蓮慧令等。並嘗附以明駿之按語。如武帝序文下注云，

明駿按，謹寫　皇帝爲靈味寶亮法師製。

據此明駿，雖未詳何人。但亦在武帝時。續僧傳稱帝勑僧朗撰集注七十二卷，今集解爲七十一卷，當是失去總目一卷。蓋卽帝勑撰之書也。東域錄著錄集解爲七十二卷，並注言「共十法師，僧朗奉勑注」可以爲證也。（日本續藏題此爲寶亮撰實誤。亮之疏只十餘萬言，今書字多數倍也。）至若明駿，則或係與僧朗寶唱共撰集注人之一也。

元曉涅槃宗要云，

第四師云，心有神靈不失之性。如是心神已在身內，卽異木石等非情物。由此能成大覺之果，故說心神爲正因體。如來性品云，「我者卽是如來藏義，一切衆生悉有佛性，卽是我義。」師子吼中言「非佛性者謂瓦石等無情之物。離如是等無情之物是名佛性故。」此是梁武蕭

衍（原作篇爲）天子義也。

均正四論玄義卷七云，

第四梁武蕭天子義，心有不失之性，眞神爲正因體。已在身內，則異於木石等非心性物。此意因中已有眞神性，故能得眞佛果。故大經如來性品初云「我者卽是如來藏義，一切衆生有佛性，卽是我義。」卽是木石等爲異；亦出二諦外，亦是小亮氣也。

梁武帝之學說見於弘明集之立神明成佛性義記，（武帝撰文，沈績序注。）及廣弘明集之淨業賦。（隋志集部著錄武帝撰淨業賦三卷，今存者不全。而現存賦序中，「小人道長，」至「各執權軸」二句中，有文一段。係道宣所加。又帝作賦時，已在晚年。據序文可知。）其旨首在分神明有「性」與「用」之二方面。（參看沈序。）就心神之性言，以不斷爲精。精者以其不斷，非謂同草木腐化。不斷故必終可歸妙果。妙果常住，卽言其性不斷。故曰衆生皆有佛性。（衆生簡木石等。）但性雖不斷，而精神如涉行未滿，則不免於無常。無常者謂生滅。前滅後生，刹那不住。蓋吾人心識隨境而動，外有境界，內心與之攀緣。境界既流轉不住，則與之俱往之神，前心必異後心。然其先後相異，乃心之外用。而就其性言，則固仍湛然不移也。（上據成佛義記，及沈注。）因此武帝乃引儒經以實其說。淨業賦曰，

禮云，「人生而靜，天之性也。感物而動，性之欲也。」有動則心垢，有靜則心靜。外動既止，內心亦明。始自覺悟，患累無所由生也。

就生性言，湛然常靜。就其用言，感物而動。若心息外構，則內識自明。由是而無明轉變成明（此乃引如來性品中語。）乃修行以至大覺。是故一切衆生可以成佛。按武帝有中庸講疏，（隋志著錄一卷。）今佚，不詳其說。然中庸誠明之體，天命之性，帝或取以比附其所謂立神明之說。中庸一篇前人罕有注意者。（在帝前，戴顒有中庸傳，隋志著錄。）帝或有見於此，而有所發揮歟。

夫心爲用本，本一而用殊。用殊故自有興廢。（生滅）本一（謂本性是一。）故原非無常。自衆生言之，均有此一本。一本者，卽無明神明。尋無明之稱，非太虛之目。（無明者謂邪明，非無心，如太虛也。）土石無情，亦非無明之謂。（土石無心，故無佛性。）然無明者，乃因外境汚染，故神明不免於惑。凡人感物而動，患累羣生。故其本性蔽於無明。識慮之體，應明，而因染塵垢，體上不免有惑。惑慮不知，故曰無明。神既不明，則逐塵溺俗。淨業賦曰，

如是六塵，（目之於色等。）因障善道。方紫奪朱，如風靡草。抱惑而生，與之偕老。隨逐無明，莫非煩惱。輪迴火宅，沉溺苦海。長夜固執，終不能改。迍否相隨，災異互起。內懷邪信，外縱淫祀。排虛枉命，蹠

實橫死。安生神祐，以招福祉。前輪折軸，前車覆軌。殃國禍家，亡身絕祀。

按蕭齊竟陵王子良樂於勸善，思以佛法化民成俗，（詳見第十三章）因作淨住子。武帝之淨業賦，實脫胎於子良之書。其命意同以治國齊家爲務。淨住子勸人曰，「病生滅之無窮，慕我淨之恆樂。」又曰，「今者雖稟精靈，昏惑障重。將由罪業深厚，煩惱牢固。」又曰，「是故行人常一其心，不令動亂。微起相見，卽自覺察，守獲六根，不令塵染。」而其書之末略曰，「一切衆生，皆有佛性。佛爲醫王，令得解脫，心常無礙，空有不染。」武帝之旨與之符契。帝原在竟陵門下，所受影響似甚深。其行事與學說因多相同也。（武帝重般若，假亦得之竟陵，下詳。）

神明性本虛靜不昧，而無明神明則有生滅。生滅者僅其異用，而爲無明所蔽之心義則不改。（沈注云，所謂用有興廢，體無生滅者也。）故不能因其用異，便謂心隨境滅。武帝證神性之不遷曰，

何以知之。（何以知神明性不遷）如前心作無間重惡，後識起非想妙善。善惡之理大懸，而前後相去甚迴。斯用果無一本，安得如此相續。是知前惡自滅，惑識不移。後善雖生，闇心莫改。故經言，若與煩惱結俱者，名爲無明。若與一切善法俱者，名之爲明。豈非心識性一，隨緣異乎。故知生滅遷變，

酬於往因，善惡交謝，生乎現境。而心爲其本，未曾異矣。以其用本不斷，故成佛之理皎然。隨境遷謝，故生死可盡明矣。沈注曰，成佛皎然，狀其本也。生死可盡，由其用也。

武帝證明神性不斷，本以起信。蓋當世之不信法者，多謂神明斷滅，曷能成佛。佛既不能成，則世間何曾有佛。故武帝勅答臣下神滅論曰，「有佛之義既顯，神滅之論自行。」由是可知武帝作文動機，原在反駁范縝輩神滅之論。其文宗旨則在證人之可以成佛。故題曰立神明成佛義。其所持佛性之眞義，當於此處求之。

武帝佛性之眞義，實卽可謂之爲常人所言之靈魂。就心理現象而執有實物。其所陳義固甚淺顯。按宋宗炳因慧琳何承天等不信神之不滅，而作神不滅論，又名明佛論。其旨亦在明神性常住而隨緣遷流。若能漸修，可以成佛。武帝所證，亦不出此。故其勅又有曰，

觀三聖設教，皆云不滅。其文浩博，難可具載。止舉二事，試以爲言。祭義云「唯孝子爲能饗親。」禮運云「三日齊，必見所祭。」若謂饗非所饗，見非所見，違經背親，言語可息。神滅之論，朕所未詳。

此直謂神明卽所祭之鬼物。其所會心於涅槃大經之義者，固甚淺薄。昔竺道生曰，「生死中我，非佛性我也。」今武帝曰，經云我者卽是如來藏義，一切衆生悉有佛性，卽是我義。似其所言爲佛性我。然觀上所論，實仍只爲流轉生死之我，亦卽世俗所謂輪廻之鬼魂也。又釋寶亮之談佛性，謂「涅槃無體，」爲「衆德之總名，」以眞如爲佛性，而固非鬼物也。所謂非鬼物者，乃謂妙體爲眞俗二諦所共生，有無可有，無無可無，固不能視爲一物也。涅槃經雖談眞我，然並非生死中我，如世之所謂靈魂。寶亮雖言神明爲佛性，但實言「神明之體，」卽是眞如，非生死中之神明也。武帝雖言眞神爲佛性，然其所謂眞神，仍墮俗諦。所謂鬼物之有，而非妙有之超乎有無也。

但謂佛性爲神明者，亦不止梁武帝一人。此實當時世俗流行之說。按大乘玄論卷三引靈根寺僧正慧令曰，

> 靈正云，涅槃體者，法身是也。尋此法身，更非遠物。卽昔神明，成今法身。神明旣是生死萬累之體，法身亦是涅槃萬德之體。

此其所言與武帝義有相似處。又按均正玄義云，

第五中寺小安法師云，心上有冥傳不朽之義爲正因體。此意神識有冥傳用，如心有異變相。至佛（下有脫文。）亦簡木石等。（此下原文訛誤略之。）

法安之說不詳。（法安卽著志節傳者。）然其說心有冥傳不朽之用，就此用言立爲正因。（參看：論卷三之第四師。）而心雖一方有冥傳之用，然一方亦有異變相。（疑安謂至佛則異變相滅。）此與武帝分心爲常住之性與生滅之用，雖有不同。而疑安大意固亦猶武帝所主之神不滅也。又玄論云，

第三師以心爲正因佛性。故經云，凡有心者，必定成無上菩提。以心識異乎木石無情之物，研習必得成佛。故知心是正因佛性也。

按梁武帝記曰，經云心爲正因，終成佛果。與上所言相同。是則吉藏所傳之第三師，與其第六師根本無異也。均正於武帝以外，不另列心爲佛性之說，當因此歟。（元曉所列六家，亦只梁武之說，而無心爲佛性之解。）

按晉末以來，神不滅之爭，至爲熱烈。而涅槃（佛性義。）勝鬘（如來藏義。）講求者多。佛性之說，亦多異解。此中疑有相互之關係。蓋當世流行之見，以爲一切衆生皆有佛性，卽神不滅義之張本也。按均正玄義卷五，述武帝明生死以還，唯是大夢，若得佛時，譬如大覺。所言仍本其神明成佛之義。按此義與于法

開之識含宗相同。（已見前第九章。）東晉時尚未見涅槃經典，假使見之，于法開或亦引佛性義以證成其說也。

莊嚴開善　均正玄義卷七又引制旨義，言有六種佛性，謂三因（原作果誤。）二果，及與（原作與。）本有佛性正因。此當出梁武帝講疏中，今佚，不能詳知。均正又言古來立佛性多少不同。（甲）立四種，一正因，（原作目。）二緣因，三果性，四果果性。此乃河西朗法師所用，莊嚴亦同此說。（乙）立四種，一正因，二緣因，三境界因，四果。此乃治城索（一作素。）法師所用。（丙）立六種，乃制旨義，如上言。（丁）開善手書佛性義云，廣論因果，共有四名。一因，二因因，三果，四果果。又各有四名，因有正、緣、了及境界之別。果有三菩提、涅槃、第一義空及智慧之別。（戊）開善又謂略說四名，因則有正緣，果則有智與斷。

按涅槃大經並無境界因之名，而師子吼品或言生了二因，或分正緣二因，或分四種佛性。（因及因因果及果果。）中國法師據經文推畫，各立名目，故均有不同，而於講經時，常各有主張。即一人所說，前後未必相同。因此其弟子所傳，自常互異。故大乘三論略章，謂開善莊嚴各有五種佛性之說，一正因，二緣因，三了因，四果，五果果。所說與均正不同。此非必略章訛誤。（均正書卷八亦謂開善有五種之說。）亦由諸法師隨時立說

不同也。茲因於莊嚴開善正因之說所知略多，故特述之，餘均缺。

梁莊嚴寺僧旻，謂衆生爲正因佛性，均正及略章所傳相同。均正云，

第七河西道朗法師，末莊嚴旻法師，招提白琰公，白琰未詳。陳有建初寺寶瓊，亦號白瓊。等云，衆生爲正因體。何者，衆生之用，總御心法。衆生之義，言其處處安生。今說御心之主，能成大覺。大覺因中，生生流轉，心獲湛然，故謂衆生爲正因，是得佛之本。故大經師子吼品云，「正因者，謂諸衆生也。」亦執出二諦外也。

吉藏玄論云，

第一家云，以衆生爲正因佛性。故經言，「正因者，謂諸衆生。緣因者，爲六波羅蜜。」既言正因者謂諸衆生，故知以衆生爲正因佛性。又言「一切衆生悉有佛性，」故知衆生是正因也。

略章云，

莊嚴云，衆生爲正性。經云，「正因者謂諸衆生，緣因謂六波羅蜜。」

莊嚴所謂之衆生，果爲何義，殊難測知。吉藏亦問「何者是衆生。」又謂經言衆生有佛性，而未言衆

生是佛性。莊嚴正因之說，殊爲晢解。

梁開善寺智藏法師與莊嚴光宅爲梁朝三大法師。均正吉藏等均目之爲成實論家。（三論玄義常作此言。）然法華玄義釋籤，謂「開善以涅槃騰譽。」則智藏固爲涅槃名匠。莊嚴曾受業於定林寺僧柔，柔爲齊代成論大師，並通衆經。均正云，

第八定林柔法師義，開善智藏師所用。通而爲語，假實皆是正因。故大經迦葉品云，「不即六法，（六法謂五陰及假人。）不離六法。」別則心識爲正因體。故大經師子吼品云，「凡有心者，皆得三菩提。」故法師云，窮惡闡提，亦有反本之理。如草木無情，一化便罪，（字疑有誤。）無有終得之理。衆生心識相續不斷，終成大聖。今形彼無識，故言衆生有佛性也。故迦葉品亦云，非佛性者牆壁瓦石無情，則簡草本等。此意有心識靈知，能感德（得字）三菩提果果，則具（原作俱。）二諦也。

吉藏玄論之第三家，以六法爲正因佛性。第四家以心爲正因佛性。是將上說分爲二家。其所以如此者，或因心爲正因之說，當時流行，（說見上。）故別列一家。而智藏以通別二者並陳，則顯具調和之意。但均正書於智藏述四種因。略章述五種。二者雖不同，但固均言彼以心爲正因佛性。故心爲正因，當是智

藏所常述之說也。

本有始有　南北朝時佛性義有本有始有之爭。(甲)始有者，即「當果」說。初竺道生作佛性當有論，白馬寺愛法師引申其說，因有當果之說。後人遂立始有義。謂經云，「佛果從妙因生，」衆生雜染不淨，自非妙因。衆生之於佛性，自是始有。又如經言，從乳有酪，乳中無酪。是亦言衆生當有佛性，而本來則無。(乙)本有者，謂衆生本有佛性。蓋經中譬衆生佛性如暗室瓶瓮，力士額珠，貧女寶藏，雪山甜葯，「本自有之，非適今也。」經中明文，類此甚多。故涅槃諸師，多持此說。如靈味小亮言有心則有眞如佛性。如梁武言心性是一，常住不遷。以及法雲之避苦求樂，法安之冥傳不朽，均是本有，非始有也。

然涅槃經文明言成佛必在將來，何容本來已有佛性。此自是執文而言。據義則本有義原無病。因貫通經文，而有調和之說。其一爲「本有於當」義。均正云，

但解本有有原脫一有字。兩家。一云，本有於當。謂衆生本來必有當謂當來。成佛之理，非今始有成佛之義。成實論師宗也。

此說似謂本無佛性，但就衆生當來能成佛之理言，則可言本有。但成佛在當來，故亦得謂始有。此可引開善之言爲例，而開善固亦成論師也。（成論師光宅法雲亦持此說，見上章。）三論略章述本有始有共四家。其第一家爲開善，持本有於當義。本有於當者，言佛性亦本有，亦始有。（故有本有涅槃，始有涅槃之稱。）故元曉宗要謂開善之說，具有二義。爲本有，亦爲始有。（一）尋其所謂始有義者，蓋佛性本有者，有必得義。但衆生本來原未得。至得時，則是始得。此卽所謂生義。誠以衆生心識不斷相續，以至成佛。而在萬行圓滿，金剛心謝，種覺始時，說爲始有。又經云，乳中無酪，又佛性非三世攝，故在衆生未得時未聚莊嚴淸淨之身，故曰始有。（二）其所謂本有義者，是不生義。佛體理極。理固是衆生本有，非始有。此是不生也。故元曉述云，「若定有神明，則本來有當之理，此本有義。」又佛體無初中後，待誰而曰始，曰生耶。故就衆生言，可說相續以至金剛。（此生義。）而就體言，則是常，（是不生義。）自爲本有也。（上兼採元曉均正所述。開善之說，原非眞爲本有，故均正直言其說是執始有。）

其二如地論師之說。吉藏玄論三曰，

> 但地論師云，佛性有二種。一是理性，二是行性。理非物造，故言本有。行藉修成，故言始有。

又均正云，

地論師云，分別而言之有三種。一是理性，二是體性，三是緣起性。隱時爲理性，顯始爲體性，用時爲緣起性也。

二書所傳雖不同，但理爲隱，爲本有，則仍具調和之意。實則此義可遠溯至法瑤。而上述開善義，固亦言理爲本有。則此說固非北方地論家所創。其後賢首宗據華嚴經大談理法界，事法界，則亦因襲地論家之說也。（三論略章之第四家，或即此義。）

其三中論疏記卷十有云，

若靈味解有體用涅槃，有功用涅槃。若舊相傳，有本有涅槃，始有涅槃也。若北地論人，解有性淨涅槃，方便涅槃。

靈味寶亮於佛性體用之分，前已述及。本有始有之分，卽本有於當，成實師義也。而北方地論人所說之性淨，方便，則疑起信論家盛傳之，與上所言地論意有別。然均是調和之說也。

第十八章　南朝成實論之流行與般若三論之復興

晉末至陳，南朝佛學，前後不同。劉宋南齊，涅槃成實，相繼流行。其學風頗異於東晉之特重虛無。梁陳二代，玄談又盛，三論復興，與宋齊復有差異。雖成實極盛於梁代，然即在齊世，成論已頗有人非議。梁世般若則稍昌，浸假而至於成實與三論爭辯至烈，各立門戶，與唐代各宗之爭，性質幾全相同。惟唐代之爭，已立宗派。而六朝之世，佛學只有師法，尚未成立教派。日本僧人所傳，謂南北朝有成實宗，三論宗，等等，實則不合史實。依史實言之，南北朝僅有經師，如一代大師，研通經論，而於成實特所擅長，復依此論，發明佛學，則謂之成實論師也。據此則法師可兼善數經，而不必即宗一經。法華玄義釋籤云，「開善以涅槃騰譽，莊嚴以十地勝鬘擅名，光宅法華，當時獨步」，而三師均號爲成實論師。且亦不聞三師必以成實爲最上乘也。（均正玄義九，言開善以大經爲究竟教，華嚴爲頓教。）又據此而僧人均爲釋子，亦不必有正統之爭，當時因絕未見傳統定祖之說也。正統之爭，生於學派衝突以後，而不起於其前。故成實三論之立異，初不同於唐代宗派之爭。但爭執既久，則亦幾成爲宗派相爭之意義，然此則只於吉藏書

中見之，前此必罕有也。

成實論之傳譯　成實論者，訶梨跋摩所撰也。訶梨跋摩，中天竺人。約當中國曹魏時生。本宗小乘阿毘曇。後知迦旃延大論，啓偏爭之始。慨源同末異，乃將衰之徵。遂銳意方等，研心九部，博引百家衆流之談，以檢經奧通塞之辯。除繁棄末，慕存歸本。作成二百二品，爲成實論焉。傳至東晉，乃達中夏。姚秦弘始十三年（四一一）歲次豕韋（辛亥）九月八日，尚書令姚顯請出此論。至來年九月十五日訖。外國法師鳩摩羅什，手執胡本，口自傳譯，曇晷筆受。自是以後，未再傳譯。而今日原本早佚，世界之研究佛學者，於此不得不求諸我國也。

羅什晚年，始譯成實。平生致力，本在般若。然其所以應姚顯之請而譯此論者，其故或有二。一則此論名相分析，條理井然，可爲初研佛學者之一助。二則什公向斥毗曇，此論常破毗曇，其持義復受般若影響，可與研般若者作一對比。以此二因，故爲譯出。實則什公固未嘗特重此書也。吉藏三論玄義云，

昔羅什法師翻成實論竟，命僧叡講之。什師沒後，叡公錄其遺言，製論序云，成實論者，佛滅度

後八百九十年罽賓小乘學者之匠，鳩摩羅陀上足弟子訶梨跋摩之所造也。（中略）或有人言，此論明於滅諦，與大乘均致。羅什聞而嘆曰，秦人之深識，何乃至此乎。吾每疑其普信大乘者，當知悟不由中，而迷可識矣。

吉藏引叡序之文，當有所本。什公沒後，義學南趨。適因時會，般若之學，至僧肇已造極頂。宋代學風，偏於平實。而成實一論，復便於初學，因相傳習，竟至稱爲大乘。（如三論玄義所言。）及至齊梁般若三論漸興，始執其爲小乘，而加以排斥焉。

成實論師　羅什譯論，已在晚年，故其弟子通之者或不多。高僧傳載什譯論後，曇影正寫，結爲五番。僧叡不問而知其破毗曇七處，均得什之嘉許。（詳第十章。）惟什公門下成論名師，實爲僧導僧嵩。

釋僧導，長安人。早即爲僧叡所重。姚興並欽其德業。及什公譯經，導參議詳定。又著成實三論義疏，及空有二諦論等。後宋高祖入長安，平關中，留其子義眞鎭長安，以之相託。義眞後爲赫連所逼，因導之力得免。因至江南，高祖感德，因令子姪內外師焉。後立寺於壽春，卽所謂東山寺也。（亦名石磵寺。）從之學者千餘人。孝武帝（四五四至四六四）詔迎至建業，開講維摩。帝親臨幸。後又辭還壽春。卒年九十

六。其弟子知名者甚多，壽春遂爲成實之重鎭。

僧導之弟子以成實知名者，有僧因僧威及曇濟。而曇濟（即作七宗論者。）十三歲即從導住壽陽八公東山寺，讀成實涅槃，以夜繼日，未嘗安寢。後自當師匠，譽流四海。宋孝武帝請至京師，住中興寺。（上見名僧傳鈔。）時有北多寶寺道亮，（即廣州大亮。）著義疏八卷，亦甚知名。

然導公門下之法匠，當首稱道猛。道猛者，西涼人。少而遊歷燕趙，備矚風化，當已多閱成實之奧。後停止壽春，想即受學於導。在彼力學三藏九部大小數論，皆思入淵微，無不鏡徹。而成實一部，最爲獨步。於是大化江西，學人成列。宋元嘉二十六年至建業，居東安寺。宋明帝建興皇寺，勅爲綱領。又請其開講成實。元徽三年（四七五）卒於東安寺，年六十五。其後興皇有道堅、惠鸞、惠敷、僧訓、道明，均擅成實，爲猛之弟子。而有道慧者，亦受業於猛。猛嘗講成實，張融構難重疊，猛稱疾不堪多領，乃命慧答之。融以慧年少，頗協輕心。慧乘機挫銳，言必詣理，酬酢往還，綽有餘裕。道慧住莊嚴寺。梁朝之法寵亦曾爲猛之弟子。（寵事見下。）

僧導在壽春，大弘成實，其影響及於江南，此或可稱之爲壽春系。然勢力最大，影響及於南北者，

則爲彭城系之僧嵩。僧嵩受成實論於羅什，後居徐州彭城白塔寺。(魏書釋老志。)其弟子有僧淵者，亦設教彭城。(參看本傳)同時有法遷者，亦原在彭城，解貫當世。後南至京口，止竹林寺。其後復還彭城，或亦爲嵩之弟子。

僧淵之弟子知名者四人：

(一)曇度，少遊建業，備貫衆典，善三論(僧傳僧印傳。)涅槃法華維摩大品，並探索微隱。因足疾西遊，至徐州，從淵受成論。遂精通北部。北魏文帝聞風徵請，既達平城，大開講席，法化相續，學徒自遠而至者，千有餘人。以太和十三年(四八九)卒。撰成實論大義疏八卷，盛行北土。(此曇度當即續傳道登傳之法度。)

(二)惠紀，(紀亦作記)兼通數論。嘗講經於平城郊外之鹿苑。

(三)道登，與紀均爲魏獻文所重。道登者，姓芮。聞徐州有僧藥者，雅明經論，挾策從之，研綜涅槃法華勝鬘。後從僧淵究成實，年造知命，譽動魏都。北土宗之，累信徵請。遂至洛陽，後棲恆岳。極爲孝文帝所賞眷。魏書釋老志載太和十六年十一月乙亥，帝與沙門道登幸侍中省，則登或常在帝左右者也。孝文出征，似亦嘗同行。(南齊書四十五遙昌傳。)卒於太和二十年(四九六)。(此據釋老志。但續傳則謂登於景明中卒。)孝文帝甚悼之。詔書有

謂：「朕師登法師奄至殂背，痛怛摧慟，不能已已。比藥治慎喪，未容即赴，便準師義，哭諸門外。」又太和十九年帝幸徐州白塔寺，顧謂諸王及侍官曰，

此寺近有名僧嵩法師，受成實論於羅什。在此流通，後授淵法師。淵法師授登紀二法師。朕每翫成實論，可以釋人深情，故至此寺焉。

道登慧紀之見重魏土也若是。

（四）惠球者，受成實於僧淵。後行化荊州，使西夏義僧得與江南抗衡。天監三年卒（五〇四）。

方道登慧紀傳成實於北土。僧柔慧次亦張彼宗於建業。僧柔爲弘稱弟子。弘稱洛陽臨渭人。其師傳不明。惟慧次則受學於彭城之法遷，是亦彭城系之支派也。柔住上定林寺，精勤戒品，委曲禪慧。方等衆經，大小諸部，俱盡玄要。卒於延興元年（四九四）。次公住謝寺，原受業於法欽。後隨法遷在徐州京口，年十八解通經論。名貫徐土。頻講成實及三論等。永明八年卒（四九〇）。柔次二公見重齊朝。文惠太子竟陵文宣王俱師之。而文宣曾命僧人鈔成論。祐錄載略成實論記曰，

齊永明七年十月文宣王招集京師碩學名僧五百餘人，請定林僧柔謝寺慧次法師於普弘

寺迭講。（中略）令柔次等諸論師鈔比成實。簡繁存要，略爲九卷。（中略）卽寫略論百部流通，教使周顒作論序。

羅什出成實之後，中夏南北朝分立。其在南朝，僧導駐錫壽春，其後學道猛止於建業。僧嵩僧淵（二人均善般若。）法遷弘法於彭城，則皆在宋時也。次有興皇諸僧，（道猛弟子）與柔次俱在南京。登紀行道北土。則約爲齊時也。此中或爲壽春之支派，或係彭城之遺風。次至梁時成實極盛。廣弘明集智稱行狀，述及當時之佛學情狀曰，

法華維摩之家，往往間出。涅槃成實之唱，處處聚徒。

故成實一宗，至梁而極盛。宣武法寵光宅法雲、莊嚴僧旻、開善智藏、一時名宿，均研成實。法寵受之於曇濟道猛，系出壽春。餘三人均曾受學柔次二公，次則彭城系之支末也。（此外有法開者亦受學於柔次。）

釋道寵姓馮氏，南陽冠軍人。後遭世難，避居鹽城。先出都住興皇寺。從道猛曇濟學成實論。從長樂寺僧周學通雜心，及法勝毘曇。從莊嚴曇雲斌歷聽衆經，末又從慧基聽其講導。常講成實及阿毗曇。梁武帝呼爲上座法師，普通五年（五二四）卒，年七十四。（續傳慧開傳及慧勇傳。）

釋法雲，姓周氏，義興陽羨人。初爲僧成玄趣寶亮弟子。後聽僧柔講，諮決累日，詞旨激揚，衆共歎異。與同學僧旻齊名。年登三十，建武四年夏初於妙音寺開法華淨名二經。天監時，諸法師各撰成實義疏，雲乃經論合撰，有四十科爲四十二卷。又敕於寺三遍敷講。天監將末，扶南國獻經三部，敕雲譯之，詳決梁梵，皆理明意顯。大通三年（五二九）卒，年六十三。

釋僧旻，姓孫氏，家於吳郡之富春。早住虎丘西山寺，爲僧迴弟子。後住建業莊嚴寺，師仰曇景。旻安貧好學，與同寺法雲，禪岡法開，稟學柔次遠亮四公經論。夕則合被而臥，晝則假衣而行。往反諮詢，不避炎雪。大明數論，究統經律。曾聽僧宗講涅槃經，扣問聯環，言皆摧敵。齊竟陵王，曾請柔次二法師於普弘寺共講成實。大致通勝，冠蓋成陰。旻於末席論議，詞旨清新，致言宏邈，往復神應，聽者傾屬。次公乃放麈尾而歎曰，「老夫受業於彭城，精思此之五聚，有十五番，以爲難竄。每恨不逢勁敵，必欲研盡。自至金陵，累年始見，竭於今日矣。且試思之，晚講當答。」及晚上講，裁復數交，詞旨遂擁。次公動容，顧四座曰，「後生可畏，斯言信矣。」年二十六，永明十年，始於興福寺講成實論。先輩法師，排競下筵。名振日下，聽衆千餘。著有論疏雜集等百有餘卷，內有成實論義疏十卷。湘宮寺智蒨寫正，皇太子綱

作序。序載入廣弘明集中。 大通八年卒，按大通無八年續傳有誤字。 年六十一。

釋智藏，姓顧氏，吳人。少事定林寺僧遠僧祐，天安寺弘宗。後從柔次二公受學。齊竟陵王將講淨名，選窮上首。乃招精解二十餘僧，探授符策，乃得於藏。年臘最小，獨居末座。敷述義理，罔或抗衡。後遊會稽虎邱。梁時武帝請還勅居開善。性梗直，嘗上正殿御法座，與帝抗爭。勅講涅槃成實般若，聽侶皆一時翹秀。普通三年（五二二）卒，年六十五。計曾講大小品涅槃般若法華十地金光明成實百論阿毗曇心等，各著義疏行世。成論義疏有十四卷。大乘玄論謂為學士安城寺開公安樂寺遠子所記，得藏印可者。而中論疏記言藏有成實論大義記，為最要之作。

約在天監以後，擅名成論者更多。雖未克明其燈傳，但泰半為光宅莊嚴開善之弟子，即柔次之再傳也。其在建業，龍光寺為一中心。僧喬寶淵（亦作慧淵）僧整惠濟惠紹於齊隆昌時，請僧旻移住，講成實者三四年。而龍光僧綽為智藏弟子，闡揚成實。按大乘玄義卷二曰，「龍光傳開善曰」云云，當指龍光僧綽傳開善智藏之學說也。 龍光學士又有舒法師者，見續傳慧暅傳，當即慧隆傳之宣武寺慧舒。 亦精成論。莊嚴寺為旻公所住，自亦一重鎮。其弟子慧朗、慧略、法生、慧武均擅名成實。而僧密者，與旻約同時，住彼專以成實擅奇，在陳朝又有智嚼，亦成論之大師也。

智嚼者，事蹟不詳。史謂其成論之美，名實騰涌，遠近朝宗，獨步江表。其弟子有智脫智琰惠稱智聚等，而嚼之所學，不因前人，故稱新成論宗。（見智琰傳）世謂莊嚴嚼師，「新實」一宗，鷹揚萬代，而陳初寶梁明上亦盛行「新實」。新舊實宗，分別所在，今不得詳。但梁代以來，成實大師，均善大乘，而梁陳之際，復與三論大生爭執。所謂「新實」者或亦因襲大義，而又以三論相攻之結果而於舊說有所修正歟。

續高僧傳慧榮傳謂梁武帝大通年中，建初彭城盛宏成實。武帝天監中勅智藏於彭城寺講成實。齊末梁初彭城慧開亦研成實，則先受成實及阿毗曇於法寵，而後聽藏旻二公經論者也。梁初建初寺明徹亦僧旻之弟子。然所謂大通年中在建初彭城盛弘成實者，當爲烏瓊白瓊二僧正。烏白二瓊，並名寶瓊。烏瓊居建初，通成實論，物議所歸。白瓊居彭城，先學於法雲而不浹，後師南澗仙師，凡講成實九十一遍，撰玄義二十卷。講文二十遍，有文疏十六卷。講涅槃三十遍，製疏十七卷。講大品五遍，製疏十三卷。餘有大乘義十卷，法華維摩等經並著義疏。

梁末至陳，成論蓋彌滿於南朝。在建業者，自龍光莊嚴建初彭城以外，有警韶道超洪偃及慧晅

乃其尤著者。至若江都，則有遠法師，法申，惠命，（均在安樂寺）強法師，（乃智脫之師。當係智強。慧乘之祖叔，任旋陵大僧正，善成論及涅槃，慧乘師之，見續傳。）及解法師。（續傳慧頵至江都又止華林，從成論名匠解法師聽講。華林寺在江都。）在會稽，有法開。（柔次之弟子。）

成實論之注疏　自劉宋至唐初，研究成實論者接軌，而其注疏亦最多，惟均佚失。故今日於成論師思想之內容，難得考見，有待於學者之蒐討。（常盤大定還曆紀念集，境野黃洋有成實大乘義一文，稍有所說明，然猶甚簡陋。）茲表列南朝成論注疏於下。北土注疏不多，無事另列，故亦附焉。

成實論義疏　宋僧導

成實論義疏八卷　宋道亮

成實論大義疏八卷　北魏曇度（見上僧傳。）

成實論大義記　梁智藏（見中論疏記。）

成實論義疏十四卷　梁智藏（吉藏大乘玄論，言安城寺開公，安樂寺遠子代作，得印可。或即大義記。）

成實論義疏四十二卷　梁法雲（見僧傳。）

成實論玄義十七卷　梁慧琰（招提法師也。此據中論疏記。續傳言智周講成論小招提玄章云云。）

成實論義疏十卷　梁僧旻 見廣弘明集。

成實論類鈔二十卷　梁袁曇允 見內典錄。此恐係鈔經。

成實論玄義二十卷　陳寶瓊

成實論疏十六卷　陳寶瓊

成實論疏數十卷　陳洪偃

成實綱要二卷　北齊靈詢

成實論鈔五卷　隋靈裕

成實論疏四十卷　隋智脫 此乃文疏。脫並刪正梁琰法師之玄義，見續傳。

成實義章二十卷　隋慧影 以上見僧傳及續傳。

成實論疏十卷　隋明彥

成實論義林　著者不知何人

成實論玄記　宗法師

成實論疏十六卷　元曉（曉或作瑜，以上見東域傳燈錄。）

成實論章　聰法師

成實論義章　宗法師

成實論疏　法法師

成實論疏　嵩法師（上見中論疏記。時代卷數均不明。）

般若三論之漸興　宋初至梁，佛教義學，率集涅槃成實。般若三論之研求，雖未絕響。但在當時，不見重視。講之者稀，遠非東晉可比。宋初僧導作三論義疏，竺道生注小品，作二諦論，其學當均受之什公。然前者以成實知名，後者因涅槃稱聖。相傳彭城僧嵩，初信大品，不信涅槃。（此據吉藏中論疏。即僧傳道溫傳之僧嵩，曾住中興寺。）然此當即僧淵之師，即以成實流譽者也。（僧傳謂其兼明數論，即指毗曇與成實。嵩晚年復信涅槃，亦見中論疏。）小山法瑤著大品疏，然亦以涅槃命家。此外宋代曇濟作七宗論，當亦宗般若。僧慶僧瑾均善三論。慧通製大品疏。然三師於世，無多影響也。（上均見僧傳。）

齊梁二代，般若三論，亦有學者。（齊之智林玄暢慧基僧鍾慧次僧印，梁之智秀法通曇斐，均見僧傳。）然善者既少，仍不廣行。此學之行，

端賴攝山諸僧。攝山僧朗，始以三論命家。傳其學於僧詮。僧詮傳之興皇法朗。興皇法朗，在陳時大爲時所重，弟子衆多，其中隋之吉藏，遂使三論之學，重振於華夏。（日人所傳之宗派史，謂三論之初祖爲羅什，羅什傳之道生，道生傳之曇濟，曇濟傳之河西道朗，道朗傳僧詮，云云。所說在世代地域上均有抵觸，毫無事實根據，且誤以道生同時之河西朗即攝山僧朗，甚可笑。）而齊周顒作三宗論，梁武帝親講般若，均與此學之興，有甚大之助力焉。

般若三論與玄風　南朝重清談雅論，剖析玄微，賓主往復，娛心悅耳。其在梁代，積習滋盛。廣弘明集載廣信王蕭暎上晉安王（簡文帝。）書有曰，

不審比日何以怡神。披閱儒史，無乃損悆。下官每訪西鄴，備餐令德。仰承觀矚於章華之上，或聽訟於甘棠之下。未嘗不文翰紛綸，終朝不息。清論玄談，夜分乃寐。春華之客，登座右而升堂。秋實之賓，應虛左而入室。文宗義府，於焉總萃。唯此最樂，實驗茲辰。

當時朝野以清談爲樂事，於此可見。而其所談資料，雖已兼取儒經。然其學風，不出玄理。顏氏家訓論江左玄風，略曰，

洎乎梁世，茲風復闡。老莊周易，總謂三玄。武皇簡文，躬自講論。元帝召置學生，親爲教授，廢寢

忘食，以夜繼朝。

至於陳世，玄風亦甚。（上俱見第十三章。）殆隋滅江南，玆風始革焉。

三玄興於晉代，而般若之學盛行。清談盛於梁陳，而三論再起。三論再起，初得力於周顒。而周彥倫者，則純然玄學家也。善文辭，工書法，乃周伯仁之裔，此已具有玄談名士之資格也。築室鐘山，作隱舍，此仿清流之嘉遁也。其對王儉蕭惠開文惠太子所問，辭極簡勁，善於應變，乃效談客之名答也。（均見南齊書本傳，詳上第十三章中。）而其清論入妙，兼擅玄理佛學，則尤爲特色。南齊書云，顒音辭辯麗，出言不窮，宮商朱紫，發言成句。每賓友會同，顒虛席晤語，辭韻如流，聽者忘倦。兼善老易，與張融相遇，輒以玄言相滯，彌日不解。則儼然無愧當日支許。故其學問風格亦近乎東晉。弘明集載其致張融書有曰，

言道家者，豈不以二篇爲主。言佛教者，亦應以般若爲宗。

周氏既以般若爲佛家之宗。故於佛家其他異義，不無岐視。因之抒其所見，作三宗論。三宗論者，論二諦。二諦者三論之骨幹，而成實論亦有二諦之說。周氏之論旨，則在尊般若，而黜成實論師之學也。

成實之在齊代，已勢力極盛。然竟陵文宣王，志好大乘，曾作淨名經疏。其子巴陵王，並注百論。王

見成實論太繁，乃於永明七年（四八九）十月，招集僧人柔次二公，於普弘寺講成論，卽座又請僧祐智稱講十誦律，而令柔次鈔略成論爲九卷。祐錄十一載略成實論記云，

公（文宣王）每以大乘經淵深滿道之津涯，正法之樞紐，而近世陵廢，莫或敦修。棄本逐末，喪功繁論。故卽於律座令柔次等諸論師，鈔比成實。簡繁存要，略爲九卷。使辭約理舉，易以研尋。

此所謂大乘陵廢，必指性空典籍。（其餘經論，頗見研尋故也。）繁論指數論名相事數之紛繁，而成實亦爲數論之一。（周顒序，明言成實爲數論，祐錄十一訶梨跋摩傳後有注，亦以成論爲數論。）文宣王痛於世人棄般若之本而逐數論之末，故令刪略成實，以省學者之精力。此則其意已輕成實重般若也。

鈔成實論既竣，文宣教令周顒作序，（亦見祐錄十一。此序乃周代文宣作。故文中未提及文宣令鈔經事。）周序於輕成實重般若，言之更顯。始則言此論雖則「近派小流，」（謂小乘之流。）而「言精理贍，思味易耽。」（此言其便於學者。）是以「今之學衆皆云志存大典，（大乘之典。）而發跡之日，無不寄濟此塗。」（成實）次則曰，

頃泥洹法華，雖或時講。維摩勝鬘，頗參餘席。至於大品精義，師匠蓋疎，十住淵弘，世學將殄。皆由寢處於論家，（謂數論成實之家。）求均於弱喪。是使大典（大乘之典如般若等。）榛蕪，義種行輟。興言悵悼，側寐難

安。

末則謂成實乃因其於初學有功，亦不可廢。故刪賒採要，俾省學士之煩慮。

得使功歸至典，其道彌傳。波若諸經，無墜於地矣。

周氏結論特提般若，（波若）則其旨可知矣。

梁武帝雅好玄學，親講老子。對於成實雖未聞其非議，（參看續傳法泰傳。）然其學初重涅槃，後尊般若。自注大品，躬常講說。觀其所言，（祐錄大品序，廣弘明集講大品發題義。）於世人之輕疑般若，最所痛恨。續高僧傳義解篇曰，「武帝注涅槃，情用未愜，重申大品，發明奧義。」（帝注大品後，其涅槃之學當有變，今不詳。）大品或其最後服膺之學。（昭明太子亦談二諦義，見廣弘明集。）按帝原在竟陵王門下，其重大典，當已孕育於彼時也。及至陳世，玄風猶盛，三論更為流行。陳武帝偏好大品，尤敎三論。（語見續傳法泰傳。）文宣二帝，亦推重三論學僧。（詳下）成實之學，遂不能與之抗衡矣。

周顒梁武與攝山僧　三論復興之主角，為攝山諸師。三論之盛，在興皇法朗之時。法朗之師為僧詮。僧詮之師，實為僧朗。僧朗之師名法度。法度為黃龍人。江南人士謂燕為黃龍。僧朗為遼東人，二人故鄉，蓋相接近也。南齊明徵君遁跡攝山，刊木駕峯，薙草開逕，披拂榛梗，結構茅茨。（語見江總持棲霞寺碑。）法度

南遊，徵君相與友善。將亡捨宅，請度居之，是曰棲霞寺。按當時有三法度。一何園寺法度，見於高僧傳慧隆傳。一僞魏法度，見於道宣僧傳道登傳，謂登學於彭城僧淵，後與同學法度北行至洛，此與慧皎載僞魏曇度之事相符，當是一人。（據名僧傳鈔寶唱書第十七，有僞魏法度傳。）一攝山法度，卽僧朗之師也。（高僧傳有傳，亦見名僧傳第二十二。）而度之師不知爲何人。度備綜衆經，而不言以般若學見稱，江總持碑，謂其「梵行殫苦，法性純備。」慧皎傳曰時有沙門法紹，業行清苦，譽齊於度，而學解優之。或度並不以學見知。度信彌陀淨土，講無量壽經。有名之攝山無量壽石佛，卽爲度而鑿。故僧朗雖爲其弟子，而三論之學，未必出於度。關於僧朗之記載，以高僧傳爲最早。其文曰，

法度齊永元二年卒於山中。（江總碑謂在建武四年，未知孰是。）春秋六十四。度弟子僧朗，繼踵先師，復綱山寺。朗本遼東人，爲性廣學，思力該普，凡厥經論，皆能講說。華嚴三論，最所命家。今上深見器重，勅諸義士，受業於山。

據此則慧皎作書時，朗猶在世。高僧傳止於天監十八年。朗之死在此年後。江總持棲霞寺碑，謂梁武帝勅人受學在天監十一年。其文曰，

先有名德僧朗法師者，去鄉遼水，問道京華。清規挺出，碩學精詣。早成波若之性，夙植尸羅之本。闡方等之指歸，弘中道之宗致。北山之北，南山之南，不遊皇都，將涉三紀。梁武皇帝能行四等，善悟三空，以法師累降徵書，確乎不拔。天監十一年，帝乃遣中寺釋僧懷，靈根寺釋慧令，等十僧，詣山諮受三論大義。

棲霞寺創始於南齊永明七年，至天監十一年僅有二十三年。據將涉三紀一語，則僧朗南止建業，在立棲霞寺以前。（安澄中論疏記，引均正玄義第十，言朗師隱山陰會稽，後請至攝山。）或在宋末齊初自北來。惟是否偕法度同來，則史闕文，不可妄斷。至隋時吉藏章疏中，數次言及僧朗事迹而加詳。如大乘玄論卷一曰，

攝山高麗朗大師，本是遼東城人。從北土遠習羅什師義，來入吳土。住鍾山草堂寺，值隱士周顒。周顒因就師學。次梁武帝敬信三寶，聞大師來，遣僧正智寂十師往山就學。梁武天子得師意，捨本成論，依大乘作章疏。開善亦聞此義，得語不得意。

二諦義卷下，亦有此一段而較詳。其末曰，

梁武（中略）本學成論，聞法師在山，乃遣僧正智寂等十人往山學。雖得語言，不精究其意。所

以梁武異諸法師，稱為「制旨義」也。

中論疏卷五曰，

次齊隱士周顒著三宗論。（中略）大朗法師關內得此義授周氏，周氏因著三宗論也。

吉藏所傳，較梁釋慧皎陳江總持加詳，而要點有三。（一）周顒從朗受學，因作三宗論。（二）梁武帝得其義而作疏，並開善亦聞朗義。（三）朗之三論學得之關中。日人境野黃洋，於此均有所見。（見支那佛教史講話下卷第一章。）但推斷未全精審，茲分論之。

周顒受學，作三宗論，事頗可疑。彥倫雖在鐘山西立有隱舍，然實非隱士。其作三宗論，正官於建業。時有高昌郡沙門智林者，著二諦論，又注十二門論中論，服膺空宗。聞顒將撰三宗論，與己意相符。但顒恐「立異當時，干犯學衆。」因「畏譏訐，」而欲中輟。因兩次作書促之。（第一書略見隆興佛教編年卷五，第二書見僧傳智林傳，南齊書周顒傳，廣弘明集亦載之。）其第二書有曰，

此義旨趣，似非初開，妙音中絕六十七載。（南齊書作六七十載。）理高常韻，莫有能傳。貧道年二十時，使得此義。（中略）竊每歡喜，無與共之。年少見長安耆老，多云關中高勝，乃舊有此義。當法集盛時，

能深得斯趣者，本無多人。傳過江東，略無其人。貧道捉麈尾以來四十餘年，東西講說，謬重一時。其餘義統，頗見宗錄。唯有此途，白黑無一人得者。（中略）檀越天機發緒，獨創方寸。非意此音，猥來入耳。且欣且慰，實無以況。

周氏三宗義之來源，難可推知。然（一）山陰慧基，亦善般若。（小品金剛。）周爲剡令時，請講說。（二）沙門玄暢，善於三論，爲學者之宗。周氏在蜀在京，當與友善。（暢曾遊建業及蜀中。）暢死後並爲之製碑文。（上均見高僧傳。）據此則顒早習般若三論，固不必其三宗之義，即出於僧朗也。又法度與法紹並稱爲北山二聖，俱爲齊竟陵王等所重。而紹又居於山茨精舍。山茨精舍者，即周顒就雷次宗舊宅所立之隱舍也。（周原與[illegible]，亦見僧傳。南齊書謂顒休沐日常往山住。）據此則顒與度或有交遊也。吉藏謂僧朗授周氏以其所學，乃在草堂寺，此亦即山茨也。惟智林書中，不但言此義（即三宗論義。）「江左罕傳」，且稱其義出於「獨創」。而周之與度，即有交遊。然不聞度善三論。則三宗之義，似不即出於法度也。又三宗論不知出於何時。（廣弘明集所載智林致顒書云，請寫論本，齎之西還。則論作於林西去前不久。）按智林於宋明帝時至京師，周顒當時即親近宿直。智林後還高昌，卒於齊永明五年。如三宗論作於永明中，僧朗當至建業不久。如在宋明帝時，則僧朗應猶未南來也。（高僧傳謂法度於宋末至京師。法華玄義釋籤謂朗齊建武來江

南因此周氏之義，似不出於僧朗也。

梁武帝得朗義作疏，則或有其事，而不免誇大。蓋武帝曾注解大品經。所謂疏，當即此。祐錄載其序曰，

朕以聽覽餘日集名僧二十人，與天保寺法寵等，詳其去取。靈根寺慧令等，兼以筆功。採釋論以注經本。略其多解，取其要釋。此外或捃關河舊義，或依先達故語。時復間出，以相顯發。若章門未開，義勢深重，則參懷同事，廣其所見。使質而不簡，文而不繁，庶令學者，有過半之思。

大品經注作於天監十一年。（廣弘明集陸雲御講波若經序。）正梁武遣僧十人從朗受學之時。而參贊之靈根寺慧令，江總持碑謂爲十人之一。故所謂「關河舊說」或即得之於僧朗。蓋吉藏屢言其宗之學承關河舊說，而智林書中則謂江南殊少傳者。（按陳慧達肇論序云，「達留連講肆二十餘年，末覩斯論，」可知陳世關河舊說，亦少傳人。）梁武帝作疏時，智林周顒均已死，亦未聞別有精研關河舊說之人。則謂其所採得之於僧朗，似乎近理。但梁武早重涅槃，於成實論，未聞研求。（僅續傳法泰傳言其崇大論翫成實，似不可信。）惟大同年中曾勅智藏講成實，（見續傳智藏傳，當在大同年中。大乘玄論卷二，謂武帝勅開善作義疏，當即在此次講席，令作疏。又簡文帝在武帝時，爲僧旻作成實論疏序。）則亦似無捨成實之事。至若開善與攝山僧朗爲同輩，續僧傳敘其

學歷甚詳，未言其曾聞朗之義。則吉藏言武帝捨成論。開善聞朗義，均故為誇大之辭。

至謂僧朗得三論之學於關中，則有可疑。而後人誤以河西道朗遼東僧朗為一人。（日本僧人所述三論宗傳授史有此誤解。）或且謂此學得之於敦皇郡之曇慶法師。（日人安澄中論疏記。）因謂關河者，乃關中與河西，（亦安澄說。）則為謬見。蓋關河一語，本指關中。（如宋書武帝紀，奉辭西旆，有事關河。范泰傳，關河根本既搖。南齊書王融求自試啓，漢家軌儀，重臨畿輔，司隸傳節，復入關河，均可證。）關河舊說，卽羅什及弟子肇影諸公之學。僧朗於齊梁之際，復興三論。其遠憑古說，理無可疑。但係得之師傳，抑僅就舊籍抉擇發明，則不可考。智林致周顒書中，謂關中舊有此義，後妙音中絕。則朗卽有師授，不必卽在關中。然吉藏屢次中言僧朗之學得自關中，並言梁武帝捨棄成論，而開善亦聞此義，則疑別有用意。此不可不先明乎攝山三論之發達，及其與成實學者之爭執。

三宗論　周彥倫之三宗論，乃三論學者對成論下攻擊之第一聲也。高僧傳云，「智林申明二諦義，有三宗不同。時汝南周顒，又作三宗論，既與林意相符，深所欣慰。」隆興佛教編年通論卷五云，「時京邑諸師，立二諦義，有三宗，宗各不同。於是汝南周顒作三宗論，以通其異。」（此與僧傳所言稍異。）據此則三宗論者，論當時二諦諸義，有三宗不同也。通論又載智林與顒書有曰，「三宗論鈎深索隱，盡衆生

之情。廓而通之，盡諸佛之意。」而周顒答張融書（弘明集。）有曰，「是吾三宗鄙論，所謂取捨驅馳，未有能越其度者也。」據此則周之論，不但會合當世諸說，而且亦自謂盡攝一切佛學也。南齊書周顒傳云，

著三宗論立「空假名」（第二宗。）立「不空假名」（第一宗）設「不空假名」難「空假名」。設「空假名」難「不空假名」。「假名空」（第三宗）難二宗。又立「假名空」。（此言假名空宗，乃並難前二宗。因難二宗，而又立假名空也。又最後五字，疑原在「立不空假名」句下。）

據此則斯論由淺入深而三宗則最勝義，爲前二宗所不及也。又般若中觀，暢言二諦中道。此外則成實論，亦以此義爲其學之骨幹。（蓋此論本小乘部人受大乘中觀之影響而作也。）而中論疏記卷上有曰，

有人傳曰，依均正玄義者，「空假名」「不空假名」（即前二宗）俱是成實師。（現均正書已殘缺，故無此說。）

據此則斯論前二宗者，成實師說。而周顒乃據其所信之三宗，難之也。然則第三宗（即假名空）者，當爲般若三論之正說也。

吉藏大乘玄論卷一云，

次周顒明三宗二諦，一不空假，二空假，三假空。

吉藏二諦義卷上亦言及三宗，次序相同。而其中論疏亦云，

次舊隱士周顒著三宗論，一不空假名，二空假名，三假名空。

可見斯論，先敍不空假名，次空假名，後乃述假名空也。

「不空假名」又稱爲「鼠嘍栗義」。（又名「不空二諦」或「不空宗」）大乘玄論卷一云，

不空假名者，但無性實，有假世諦不可全無，爲鼠嘍栗。

均正大乘四論玄義卷五云，

或云雖得第一義，猶不失世諦。但世是假，無復有實，如鼠嘍（原作婁）栗也。

此第一宗乃謂法無自性，（此謂得第一義。）但有假名。（此謂不失世諦。）但世諦因無自性故是假而無實。此則雖言「自性」空，而不空「假名」。故吉藏二諦義解曰，

鼠嘍栗二諦者，經中明色色性空。彼云色性空者，明色無定性，非色都無。如鼠嘍栗，中肉盡，栗猶有皮殼，形容宛然。栗中無肉，故言栗空。非都無栗，故言栗空也。卽空有併成有也。

中論疏亦云，

不空假名者，經云，色空者，此是空無無性實，故言空耳，不空於假名也。以空無性實，故名爲空，即眞諦。不空於假，故名世諦。晚人名此爲鼠嘍（原亦作樓）栗義。

又中論疏記亦云，

又均正玄義第三云，不空二諦者，不壞假名，而說諸法實相，明諸法無自性，故所以是空。而自不無諸法，假名可以爲有。（下略）

此宗但空色之自性，而不空其宛然之相。（即假名）色之性空，而假名是有。眞諦空而世諦不空。此與晉時即色宗所謂色無自性，雖色而空，之義相同。故吉藏謂此「空性而不空假，與前即色義無異也。」（即色義詳前第九章中。）

按一切有部謂法體實有，成實主無體而有相，大乘般若乃言體相皆空。此不空假名，空自性而不空假名，疑出於成實之說。其論門品曰，

論有二門，一世界門，二第一義門。以世界門故說有我。（中略）第一義門皆說空無。

其滅法心品云，

五陰實無，以世諦故有。所以者何，佛說諸行盡皆如幻如化。以世諦故有，非實有也。

凡此諸言，疑成實論師，常引之爲第一義空世諦是有之根據。故慧遠大乘義章卷一二諦門中言，二諦義可分四宗。（此四宗亦見於中論疏一所引舊地論師之說。）其第二爲破性宗。（破性宗者即謂法無自性。其第一宗毗曇人說，名立性宗，即謂諸法各有體性。）其釋曰，

言破性者，小乘中深宣說諸法虛假無性。……法雖無性，不無假相。此宗當彼成實論也。

又曰，

第二宗中，因緣假有，以爲世諦。無性之空，以爲眞諦。

此所述成論師言，恰合不空假名之宗也。

安澄中論疏記云，

山門玄義第五卷云，第三（三字疑誤）釋顯亮不空二諦論云，經曰「因緣諸法，有佛無佛，性相常住」，豈可言無哉。而經云「諸法空」者，所謂內空無主。以無主諸法，名世諦。諸法無主，是眞諦。此即數部三藏意，明事理二諦。以三集無爲（謂涅槃外之三種有爲也。此作無爲，乃誤字。）爲俗諦。其中十六眞理，（謂苦諦之苦無常空無我，集諦之因集有緣，滅諦之盡止妙出，道諦之道如迹乘，此即十六聖行。）是第一義諦。舊諸（目也，亦作名，下同。）爲鼠嘍（原作樓）栗義。此一師，

即第一「不空宗」。謂不空二諦宗也。

山門玄義所述顯亮之說，謂法無主故空。而無主之法，則非無有。其義與前述相同。顯亮者，高僧傳謂何園寺慧亮，本名顯亮。安澄即如此解，但所言似誤。查北多寶寺道亮法師，因性剛忤物，遂顯於衆，被徙南越。疑因此道亮，遂被稱爲顯亮。道亮著成論疏八卷，按道亮或即涅槃集解之僧亮。集解三十八引僧亮有曰，法從緣得，以無性名空也。意亦與上義相合也。爲最早成實師之一。復按名僧傳抄，宋僧覺世善泥洹大品，立二諦義，以「不空假名」爲宗，與慧整齊名。整著三論，二人均見僧傳道猷傳。則研般若者，宋時曾立此義也。又玄義謂不空假名宗即數部三藏事理二諦。按大乘義章一所述之毗曇宗二諦，謂事理相對。事爲世諦，理爲眞諦。事謂陰界入，理謂十六聖諦，即所謂數部三藏之事理二諦也。但義章又言此宗說諸法各有體性。安澄書卷一，解中論疏地論師四宗說，乃謂毗曇宗言法無自性云云。但毗曇是一切有部。一切有部者即言一切諸法皆有自性，安澄之言誤。是不主張法無自性，與不空假名宗不相合也。

第二「空假名」宗，又稱爲「案苽義」。又名「空有宗」或「空有二諦義。」有，謂假名。大乘玄論卷一云，

第二空假名，謂此世諦舉體不可得，若作假有觀，舉體世諦，作無觀之，舉體是眞諦。如水中案苽，原作瓜，下同。手舉苽令體出，是世諦，手案苽令體沒，是眞諦。四論玄義卷五，三論略章，均有此文而較略。

此宗持諸法假名而有，是俗諦。然體性不可得，故無，是眞諦。以俗眞相對，而解有無，此義亦成實論中亦所常見。如曰，「說四大四大所因成者，四大假名故有。」（色名品。）「故佛於假名中，以四大爲喩，故是四大義。」（明本宗品。）「五陰實無，以世諦故有。」（滅法心品。）「如經中說諸法，但假名字假名字者，所謂無明因緣諸行，乃至老死諸苦集滅。以此語故，知五陰亦第一義，（眞諦）故空。」（滅法心品。）此均以法假名有，而第一義則空。查成實此意，乃主分析空，卽言諸法因緣所成，若分析諸緣求之，則體不可得，故空。如吉藏二諦義卷上云，

> 次成論……明諸法有，爲世諦。折（應作析，下同。）法空，爲第一義諦。

故吉藏中論疏云，

> 空假名者，一切諸法，衆緣所成，是故有體，名爲世諦。折緣求之，都不可得，名爲眞諦。晚人名之爲案（原作安）苽二諦。苽沈爲眞，苽浮爲俗。難曰，前有假法，然後空之，還同緣會，故有「推散卽無」之過也。

緣會者，指晉于道邃之緣會宗。（已見前第九章。安澄引山門玄義，謂于道邃支道林均「空有宗，」舊名此師爲案苽義云云，謂支道林屬此宗實誤。）因緣假有，推散卽

無，是則假有時非無而無時非有。故後人斥爲案苽義。中論疏記云，

> 均正玄義第三云，「空有二諦」爲案苽二諦。明苽沒之時，舉體併沒。若出之時，舉體併出。出時無沒，沒時無出。何異明（原作時）空之時無纖毫之有，明有之日無纖毫（原奪纖）之空。

夫謂俗諦假有，眞諦空無，分談二諦，是不知相卽義。周顒與張融論佛道優劣，僅許道家「知有」「知無」，而不能「盡有」「盡無」。蓋只許老子屬於第二宗。其致張書有曰，

> 夫有之爲有，物知其有。（知俗諦爲有）無之爲無，人識其無。（知眞諦爲無）老之署有題無，無出斯域。是吾三宗鄙論，所謂取捨驅馳，未有能越其度者也。（世俗之談不出前二宗。而老子爲最高。）佛教所以義奪情靈，言詭聲律，蓋謂卽色非有，故擅絕於羣衆耳。（佛義又在老子之上。）

周顒以後，三論宗師謂開善二諦義，亦爲空假名。大乘玄論卷一曰，「空假者，開善等用。」開善亦號爲成論大師也。其說散見於三論宗舊籍，且多許其爲分理爲二。如玄論卷二明三種中道，而謂開善義爲眞俗合中道。並引開善義疏（此乃安城寺開公安樂寺遠子代作，十四卷，吉藏未言其爲何經義疏，但據其據前文有成實中道云云，此乃成論疏。）語曰，

> 二諦中道云何談物耶。以諸法起者未契法性也。既未契，故有有。有則此有是妄有。以其空，故是

俗也。虛體卽無相，無相卽眞也。眞諦非有非無而無也。以其非妄有，故俗雖非無，非無而有，以其假有故也。與物舉體卽眞，故非有。舉體卽俗，故非無。則非有非無，眞俗一中道也。眞諦無相，故非有非無眞諦中道也。俗諦是因，假卽因，非卽果，故非有。非不作果，故非無。此非有非無，俗諦中道也。參看均正玄義五，明中道條。

智藏言有三種中道。俗諦體虛而是妄有。妄有故非無而有，亦卽假有。眞諦無相，而非妄有。故曰非無而無也。體虛是妄，無相非妄，二諦相對，於是合則有眞俗一中道。分則有眞諦中道，與俗諦中道。而謂虛是俗理，無相是眞理。既爲二理，卽是二物。此吉藏破開善語。不知中道卽「一如」義，卽「相卽」義。必順眞而不逆俗。非去有假名而存空。實相如言「舉體卽眞，」則似去有而存空。言「舉體卽俗，」則順俗而逆眞。故猶之苽沈舉體沒，苽浮舉體出也。

智藏所謂眞俗一中道者，乃謂二諦一體。一體乃言相卽。玄論卷一，玄義卷五。周顒之論，亦明二諦以中道爲體。二諦義卷下。吉藏謂三論師自始卽用此義。玄論一論諦體，及二諦義下。故吉藏又曾謂開善用假名空義。如二諦義下曰，

次周顒明三宗二諦，一不空假，二空假，三假空。野城寺光大法師，（未詳）用假空義。開善亦用，用中最不得意者。（吉藏玄論一，二諦義下，均謂開善曾聞山門義，然得語不得意。）

因開善與山門用語相同而義實相異故吉藏屢辯之。（二諦義下，破之尤詳。）玆就二事，以明其義。一問曰，若用中道爲體，則中道爲是二諦攝，爲是二諦外物。答曰，開善明二諦攝法盡。（莊嚴則明佛果涅槃出二諦外，此見二諦義卷下。）中道終是一無名無相，還是二諦攝。（上見玄論一，明諦體。）因此中道如是眞則非俗。（俗則非眞）是亦卽眞諦爲體。如眞諦爲體，則眞俗相對而失中道。（此見二諦義下。）二開善序云，諦者一眞不二之極理。此似指諦爲理。諦如爲理，則俗理非眞，眞理非俗，是仍爲二理。不知二諦實是教，因對二見根深之衆設此教故二諦乃以表不二之理，如指指月，意不在指，意令得月。（此見二諦義下。）因其是教，故唯一實諦，方便說二。如唯一乘，方便說三。（此見玄論一。）故開善雖言相卽，而實分眞俗有無爲二，亦如老子雖「知有」「知無」，而仍終是安苽義也。

按吉藏中論疏釋三宗論，謂晚人名不空假名爲鼠嘍栗，空假名爲案苽。安澄疏記釋曰，「晚人者，僧詮師也。」又澄引均正玄義第三云，山門等目名空有二諦，（指空假名。）而謂山門亦指僧詮。（亦見疏記。）又澄引山門玄義（據安澄所言，山門玄義似卽興皇法朗所作。）云，舊諸空假名爲案苽義。則攝山諸師，僧詮道朗，嘗引三宗，而

加批判。安澄疏記中並有曰，

問均正玄義以周顒爲不空二諦，（安澄曾引均正，謂不空假名，卽周顒義，云云。）今何名假名空耶。（何以名周顒義爲假名空。）答有人傳云，均正玄義約未了時義而言。今約已了時義而言。「今」謂准山門玄義釋顒亮師名爲不空假名義，于法邃名爲空假名。周氏名爲假名空，此得理說，故以爲第三也。

此言周氏之前二宗爲未了時義。第三宗爲得理，爲已了。亦可見周氏之論，由淺入深，而以第三宗假名空，爲佛家之正義也。

「假名空」乃持業釋。假名故空。空故假名。空假相卽，乃周顒之所以難前二宗。第一宗法自性空，猶存假有，故失相卽。第二宗空則無相，假則安有，析而爲二，亦失相卽。又空假相卽，乃周顒之所以難老氏。張融致周書有曰，

法性雖以卽色圖空。（佛教）虛無誠乃有外張義。（老子）

張少子意謂佛家法性卽色是空，體用一如。老子誠於「有」外別張無義。（義者宗也。謂老氏未明言體用不離，似於有外另張無之宗極也。）二者誠有差別。但少子又謂老氏非不知卽色卽空。不過人情恆滯於有，故且不先言卽色，而漸

因有以盡無。故其書又曰，

直以物感既分，應物難合，令萬象與視聽交錯，視聽與萬象相橫，著之既已深，卻之必方淺。所以苦下之翁，且藏即色，順其所有，不震其情，尊其所無，漸情其順。及物有潛去，人時欲無。既可西風晝舉而致南精，夕夢漢魂中寐，不其可乎。

周之答書有曰，

苦下之藏即色，信矣斯言也。更恐有不及於即色，容自託於能藏。

其意直以爲老氏之藏即色，乃因未悟於即色即空，即體即用。故託言能藏，以自諱飾。而佛教之所以義奪羣情，言詭聲律，蓋謂即色非有，故擅絕於羣家耳。

即色非有，則不外有，亦不外無。周氏曰老氏之神地悠悠，自悠悠於有外。有無相即，故體性盡無，而亦盡有。盡者完也備也。固非僅於有則知其爲有，無則識其爲無也。故周氏復書又有曰，

盡有盡無，非極莫備。至極之體，並盡有無。即於盡有，並亦盡無。知無知有，吾許其道家。唯非有非無之一地，道言不及耳。並盡有無，則非有非無。非有非無，三宗所蘊。此謂第三宗乃言非有非無。儻瞻餘慮，唯足下其盼之。

由此言之，周氏之第三宗，謂諸法非有非無，不存空以遣有，亦非壞假以顯實。蓋即僧肇之學。故吉藏中論疏云，

> 第三假名空者，即周氏所用。大意云，假名宛然，即是空也。尋周氏假名空，原出僧肇不眞空論。論云，「雖有而無，雖無而有。雖有而無，所謂非有。雖無而有，所謂非無。如此即非無物也，物非眞物也。物非眞物，如何而物。」肇公云，「以物非眞物，故是假物。假物故即是空。」大朗法師關內得此義，授周氏。周氏因著三宗論也。

僧肇所謂之不眞空，亦持業釋。不眞故空，空故不眞，周顒之「假名空」一語，與之同義。故大乘玄論曰，

> 假空者……雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。

空有無礙，故非有非無，而不偏於有，不偏於無。故中論疏又曰，

> 大朗法師師周顒二諦，其人著三宗論云，佛所以立二諦者，以諸法具空有，二所以不偏，故名中道。

此所言雖簡略不顯豁，然證之上來所言，則相即故不偏，是亦中道義，故二諦以中道爲體也。

推周氏之意，本性空寂，無名無著。世人著有，固爲有失。若人著無，亦未爲得。惟釋迦究竟義，乃無所著，乃爲大聖。其致張少子書有曰，

但紛紛橫沸，皆由著有。迮道淪俗，玆焉是患。既患由有滯，而有性未明。矯有之家，因崇無術。有性不明，雖則巨蔽。然違誰尙靜，涉累實微。是道家之所以有裨弘教，前白所謂「黃老實雄」者也。王何舊說，皆云老不及聖，若如斯論，不得影響於釋宗矣。

據此則老氏矯有，因崇空無，（佛家則言空以遣有，非去有以存空。）雖不及聖，而有裨世道。然則周顒作論，對於前二宗，當亦非完全抹殺，而有所稱許。然體用兼備，則只許第三宗耳。

三論之盛及與成實之爭　成實之學，南朝最盛。羅什雖傳譯，而非其宗義。其後當以義近大乘，並便初學，故漸流行。其初約可分爲二系。一爲壽春僧導。一爲彭城僧嵩及法遷。綜計南北朝研五聚者，泰半出壽春彭城二系。導嵩二師俱在宋時。繼之者有齊之柔次二公，梁之開善莊嚴光宅三大法師，（續傳義解篇論云，三大法師雲旻藏者，方駕當塗，復稱僧傑，挹酌成論，齊鶩先驅。）陳之建初彭城二名德。成實之勢力彌滿天下，而尤以江左

爲尤甚。至若般若三論，羅什宗旨所在。則宋齊二代，罕有傳者。見前齊竟陵王已見當時大乘陵廢莫修。「棄本逐末，喪功繁論。」周顒作序，亦痛惜時人「寢處於論家，求均於弱喪。」而梁武帝大品經注序所言，亦可與此相發明。

頃者學徒，罕有尊重。謂大品。或時聞聽，不得經味。帝釋誠言，信而有徵。此實賢衆之百慮，菩薩之魔事。故唱愈高，和愈寡，知愈希，道愈貴。致使正經沈匱於世，實由虛己情少，懷疑者多。

周顒服膺重玄，推尊空論，與時流異趣。其作三宗論，卽在破斥成論。爲三論成實相爭之先導。然觀其自知「立異當時，干犯學衆。」又「畏譏誹，」至欲中輟。則當時般若正宗之衰，而成論則炙手可熱，可以想見也。

然三論之興，實由攝山諸師。僧朗未聞有著述，而於三論，當有獨到。僧朗之師法度，已稱「備綜衆經。」而僧朗則稱「爲性廣學，思力該普，凡厥經律，皆能講說。」其於博學外，必於教義，有所開發。故梁武勅僧受業。後人稱爲攝山大師。安澄云，言攝山大師者，指道朗師(卽僧朗)是根本故也。陳江總持入棲霞寺，見有朗僧朗詮僧詮二師，居士明僧紹，治中蕭眎素，圖象。廣弘明集江總入棲霞寺詩。明僧紹顯譽於齊代。南齊書五十四。蕭眎素擅名於梁室。

（梁書五十二。昕素乃思話之孫，好學能清言，士人敬之。）並遁居於攝山。江氏棲霞寺碑曰。

南蘭陵蕭昕（原文無素字。）幽棲抗志，獨法絕羣，遁世茲山，多歷年所。臨終遺言，葬法師墓側。

夫明僧紹捨宅爲法度立寺，梁武帝使人入山受朗之學，而蕭昕素命葬僧朗墓側，其欽佩之忱可知。故攝山僧朗，隱居攝山，雖數十年。然因重興幾絕之學，已爲人所注目也。

且僧朗不但重振三論。抑並大弘華嚴。蓋覺賢譯六十卷，巨部罕有精者。宋代雖有法業玄暢，以斯經馳譽。然隋唐華嚴大盛，且演爲一宗者。則北方不得不歸功地論諸師。南方亦頗得力於三論學者。攝山僧朗，高僧傳本謂其華嚴三論，最所命家。續高僧傳，謂僧詮亦講華嚴，法朗從之學。而嘉祥大師華嚴經遊意亦謂江南梁代三大法師不講此經。陳時建初彭城亦不講。建初晚講，就長干法師（三論宗智辯也。）借義疏。彭城晚講，不聽人問未講之文。（按上五師均研成實，吉藏於此，蓋調之。）而講此經，起自攝山，實盛一時。其後興皇法朗，繼其遺蹤，大弘茲典，而嘉祥大師，因亦曾講華嚴經數十遍也。

僧朗雖一身有關於三論華嚴二學之興隆。然仍僅馳名山原，未履京邑。其時在都城爲時所最重者，仍屬他宗。如開善智藏善涅槃而亦成實論之大家也。常直上正殿，踞法座，指斥梁武帝。其睥睨

一世之概，固非隱遁攝山者所能望也。僧朗之後，弟子僧詮，仍隱攝山，居止觀寺，（中論疏記引述義云，攝山內有止觀寺。又引均正玄義十，謂道朗（卽僧朗）在止觀寺行道。又均正玄義稱詮爲棲霞寺師。則朗詮均曾居此二寺。）因稱曰山中師，（但安澄謂興皇法朗，亦有此稱。）或曰止觀詮。初受業朗公，（二諦義下云，山中法師之師，本遼東人。）玄旨所存，唯明般若中觀。（安澄引大品疏云，止觀師六年，在山中不講餘經，唯講大品。又中論疏云，山中大師以中論爲般若之中心，又安澄引涅槃疏山中師不講涅槃，學士請講不許。）頓迹幽林，禪味相得。（上文見續傳法朗傳。）其從朗學，不知在何時。據法華玄義釋籤云，

> 高麗朗公至齊建武來至江南，難成實師。（中略）自弘三論。至梁武帝勅十人止觀詮等令學三論。九人但爲兒戲。唯止觀詮學習成就。

此言僧詮受學在天監十一年。然此段自據吉藏所傳而更有附益，非必事實。按據高僧傳，法度卒於齊永元二年。（或建武四年。）僧朗繼綱山寺。僧詮受業，當在此後，卽齊末梁初也。詮公弟子數百中有四人稱爲四友。所謂四句朗，領悟辯，文章勇，得意布，是也。（法華玄義釋籤，謂伏虎朗，領悟辯。此四人外，詮弟子有慧峯，住栖霞寺，志研律部。）其所講爲智度中百十二門論并華嚴大品等經。嘗甚有聲於時。道宣僧傳謂「攝山詮尙，直轡一乘，橫行出世。」又謂「大乘海嶽，聲譽遠聞。」其弟子興皇法朗再傳弟子嘉祥吉藏，均常舉山門義。（其後茅山大明法師承興皇遺囑，因亦稱山門之致，參看續傳法敏傳。）如二諦義卷中，吉藏引法朗說而申明曰，

彈他釋非，顯山門正意。彈他者，凡彈兩人，一者彈成論，二斥學三論不得意者。（或指中假師之智辯。）法朗曾作中論疏，或稱為山門玄義。其所謂山門正意者，卽當承止觀詮所說也。（按二諦義卷下有曰，今山門釋者卽四節明也，觀義。而解釋四節，則引山中師說，可證山門義卽詮義也。）山中師，則上承攝山大師僧朗之義。而觀其斥鼠嘍栗及案苽義，則嘗採三宗論之說而彈成論也。

止觀僧詮，頓迹幽林，唯明中觀。弟子法朗，先住山中，後住揚都興皇寺。慧勇住大禪衆寺。智辯住長干寺。自此而三論之學，出山林而入京邑。止觀詮弟子慧布則繼居山寺，亦為名僧。布頗重禪悅，曾遊北土，見遐禪師及禪宗二祖慧可。凡攝山之禪法及其與禪宗關係，當於第十九章述之。法朗大師，住揚都時，對於當世學說，想直言指摘。故中論疏有曰，「大師何故斥外道，批毗曇，排成實，呵大乘耶。」陳書載傅縡篤信佛教，從興皇受三論。時有大心暠法師，因弘三論者雷同訶詆，恣言罪狀，歷毀諸師，非斥衆學，爰著無諍論箴之。縡乃作明道論，用釋其難。無諍論曰，「攝山大師（此指僧朗。若僧詮則已斥成論，不可言無諍。）誘進化導，則不如此。卽習行於無諍者也。」此當敍僧朗也。又曰，「導悟之德既往，淳一之風已澆。競勝之心，阿毀之曲，盛於斯矣。」此當敍興皇及其黨徒駁斥當時流行之學也。傅縡答曰，

攝山大師，實無諍矣。（中略）彼靜守幽谷，寂爾無爲。凡有訓勉，莫匪同志從容語嘿，物無間然。故其意雖深，其言甚約。（上敍僧朗。）今之敷暢，地勢不然，處王城之隅，居聚落之內。（此謂法朗住建陽門外興皇寺。按僧傳道猛傳，太始初宋明帝立寺，令猛綱領。則此寺原爲成實師所居，今爲三論人所住也。）呼吸顧望之客，脣吻縱橫之士，奮鋒穎，勵羽翼，明目張膽，拔堅執銳，騁異家，衒別解，窺伺間隙，邀冀長短，與相酬對，捔其輕重，豈得默默無言，唯唯聽命。必須掎摭同異，發擿玼瑕，忘身而弘道，忤俗而通教。

興皇大師，號稱伏虎，蓋英挺之士。如百論疏曰：「大師每登高座，常云不畏煩惱，唯畏於我。」可見意氣之雄傑。其所爭辯，首斥者爲成實。故傳緯論有曰：「成實三論，何事致乖。」（據此語則大心爲法師或成論家也。）而三論遊意義曰：「成實論師云三論師不得破成論。三論師云得破也。」其大乘玄論卷五述其師讀中論，遍數不同，形勢非一，乃爲略出十條。此中第八，爲區分「訶梨所造，（成論）旃延之作。」蓋成實小乘，而託談空名，極易亂大乘中觀之正義，故須「區分」也。再則齊梁以來，成實最爲風行，實三論之巨敵。周顒婉之於前，法朗直斥於後。而三論之學，傳至法朗，勢力弘大，興皇講說，聽者雲會，揮汗屈膝，法衣千領，積散恆結。每一上座，輒易一衣。帝王名士，（傳緯以外，孫瑒亦常聽講，均見陳書。）所共尊敬。慧勇登太極殿講說，百辟

俱陳，七衆成萃。（本陳文帝勅講，見續僧傳。）徐陵講大品於京師。（陳書二十六後主在東宮，令陵講大品經，義學名僧，自遠雲集。）月婆首那譯勝天王於江州。（開元錄七陳天嘉六年譯初出。）而三論之盛行，亦由帝王之特爲好尚。（陳武帝與般若三論見續傳法朗，慧布，慧晅傳，又法泰傳。文帝見慧勇寶瓊傳。後主見法朗慧布傳中。）至是三論成實，勢均力敵。爭鬬之烈，迥異尋常。續高僧傳載唐初靈睿，（曾受學於安州慧暠，即興皇三傳弟子。）在蜀弘三論。「寺有異學，成實朋流，嫌此空論，常破吾心，將相殺害。」可見傾軋之急。夫成論師先既睥睨一時，對於復興之三論，自力加排斥，指爲立異。故法朗因不得不於斥破之外，申明羅什之統系。故吉藏略出師意十條之六曰，

六者，前讀關河舊序，如影叡所作。所以然者，爲即世人云「數論前興，三論後出，」欲示關河相傳，師宗有在，非今始搆也。

涅槃經遊意曰，

大師云，今解釋，此國所無，汝何處得此義耶。云禀關河，傳於攝嶺，攝嶺得大乘之正意者。

吉藏章疏破斥成論之處，指不勝屈。而一方又引肇影古說，以證其宗之出於關河。其大乘玄論卷三曰，學問之體，要須依師承習。百論疏卷一曰，若肇公可謂玄宗之始。（可見吉藏時無日本所傳以道生爲三論宗初祖之說。）欲示三論

之學，南國所無。故言周顒作論，梁武造疏，開善立說，均得之僧朗，以明斯學爲攝山統系所獨得。欲示關河相傳，師宗有在，故言高麗大師傳法關中，以徵實其正統。此諸項傳說在嘉祥以前必已流傳。其中不合事實處不必即嘉祥僞造。嘉祥但採取故說，以爲證耳。

學理爭執，論及正統，宗派之發生，肇於此矣。

興皇法朗及其門下

興皇法朗，續傳亦作道朗。陳書傅縡傳作慧朗。俗姓周氏，徐州沛郡沛人也。梁大通後，在建業就大明寶誌禪師受諸禪法，兼聽此寺彖律師講律本文。又受南澗寺仙師成論，竹澗寺靖公毗曇。後又於攝山止觀寺僧詮法師受四論及華嚴大品等經。此後專弘龍樹宗風。陳武帝永定二年十一月奉勅出山。二諦義上有「師曰我自出山以來」云云。入京住興皇寺，鎮講相續。華嚴大品四論文言，往哲所未談，後進所損略。朗皆指擿義理，徵發詞致。故能言氣挺暢，淸穆易曉。衆常千餘。聞前經論，各十餘遍。以宣帝太建十三年九月二十五日中夜遷神，年七十五。安澄中論疏記引述義云皇興石誌曰陳大興（實太建）十三年辛丑九月丁未朔二十六日王宇法師（未詳）遷神，年七十五，其月二十八日窆（原作定）於江乘（原作垂）羅落里攝山之西嶺。是年亦即隋開皇元年也（五八一）。

法朗教人宗旨，散見吉藏著述中。其勝鬘經寶窟中有曰，

家師朗和上，每登高座，誨彼門人。言以不住爲端，心以無得爲主。故深經高匠，啓悟羣生。令心

無所著，三世諸佛，敷經演論。常云皆令衆生心無所著。所以然者，以著是累根，衆苦之本。以執著故，起決定分別。定分別故，則生煩惱。煩惱因緣，卽便起業。業因緣故，則受生老病死之苦。有所得人，未學佛法，從無始來，任運於法而起著心。今聞佛法，更復起著。是爲著上而復生著。著心堅固，苦根轉深，無由解脫。欲令弘經利人及行道自行，勿起著心。

中觀論疏卷五，中明朗師對八不（不生亦不滅。不常亦不斷。不一亦不異。不來亦不出。）之解釋。

師云，標此八不，攝一切大小內外有所得人。心之所行，口之所說，皆墮在八事中。今破此八事，卽破此一切大小內外有所得人。故明八不。所以然者，一切有所得人，生心動念，卽是生。欲滅煩惱，卽是滅。謂己身無常，爲斷。有常住可求，爲常。眞諦無相，爲一。世諦萬像不同，爲異。從無明流來，爲來。返本退原出去，爲出。裁起一念，心卽具此八種顚倒。今一一歷心觀此無從，令一切有所得心，畢竟淸淨。故云不生不滅乃至不來不出也。師常多作此意，所以然者，爲三論未出之前，若毗曇成實有所得，大乘及禪律師行道苦節如此之人，皆是有所得。生滅斷常，障中道正觀。既障中道正觀，亦障假名因緣無方大用。故一向破洗，令畢竟無遺，卽悟實相。既悟實相

之體，卽解假名因緣無方大用也。

朗在興皇，聽者常千。門人來自遠方。復散往四處弘化。朗公嘗語弟子眞觀曰，「吾大乘經論，略已宏通。而燕趙齊秦，引領翹足。專學雖多，兼該者寡。」可見朗已有行化北方之意。及隋統一宇內，其徒分布天下。今所知之名僧亦不少。可見當陳至唐初三論因興皇諸師之弘化，其勢力方大也。玆表列其門下現所知者之年代地域於下：（白衣學士有傅縡孫瑒，均見陳書。）

僧名	卒時	生地	遊地	住寺	所學
羅雲	大業十二年	松滋	金陵	荊州龍泉寺	四論
法安		枝江	金陵	荊州等界寺	中觀涅槃成實
慧哲	開皇十七年	襄陽	金陵	襄州龍泉寺	三論涅槃成實
法澄	大業初	吳郡	金陵江都	長安日嚴寺	三論
道莊	大業初	建業	洛陽	長安日嚴寺	四論法華成實
智炬	大業二年	吳郡	金陵江都	長安日嚴寺	四論大品

慧覺	大業二年	金陵	金陵	江都白塔寺	四論大品涅槃華嚴
明法師			金陵	茅山	三論
小明法師				蘇州永定寺	華嚴大品
曠法師				婺州永安寺	四經三論
智鍇	大業六年	豫章	金陵	廬山大林寺	三論禪法法華等
眞觀	大業七年	錢塘	金陵	杭州靈隱天竺	三論法華涅槃
吉藏	武德六年	金陵	金陵會稽	長安延興寺	四論法華大品華嚴涅槃等

興皇弟子之分布，首在長江上下游。後南盛於浙江，北盛於關中。羅雲法安，史載其各有入室弟子十八人。（羅雲弟子嵩法師，見珠林三九河東寺條。）但影響較著者，當推慧哲智炬明法師吉藏四人。慧哲號為象王哲，學士三百餘人，成器傳燈可有五十。其知名者中有惠璿智嵩，後在長安弘法。智炬在建業建初寺講三論，聽者常百人。隋煬帝往鎮江都，徵居慧日。開皇十九年，移居長安，住日嚴寺，製中論疏，止解偈文。時有同師沙門吉藏者，學本興皇，威名相架。文藻橫逸，炬實過之。門人慧感慧頤於江之左右通化，各領門侶，

衆出百人。

明法師者，事實不詳。惟謂能傳朗公之道統。初朗公將化，通召門人言在後事，令自擧處，皆不中意。以所擧言者，並門學有聲，言令自屬。朗曰，「如吾所擧乃明公乎。」徒侶將千，名明非一。皆曰「義旨所擬，未知何者明耶。」（另有小明法師，見義褒傳。）朗曰，「吾坐之東，柱下明也。」明居此席，不移八載，口無談述，身無妄涉，衆目「癡明。」既有此告，莫不迴惑。和議法師，他力扶矣。朗曰，「吾擧明公，必駭衆意。法教無私，不容瑕隱。」命就法座，對衆敍之。明性謙退，泣涕固讓。朗曰「明公。來吾意決矣。爲靜衆口，聊奉其致。」命少年捧就傳坐。告曰，「大衆聽令問論中十科深意。初未曾言，而明已解，可一一敍之。」既敍之後，大衆慨伏，皆慚謝於輕蔑矣。即日辭朗，領門人入茅山，終身不出。常弘此論。明既即「興皇遺囑，」而朗公之學本曰「山門義，」以此而明學亦稱爲「山門之致」。在唐初三論師之知名者，頗多出其門下。（參看續傳法敏慧嵩慧璿傳。嵩傳，茅山誤苞山。）其弟子最有名者爲法融，即禪宗牛頭系祖師。弘贊法華傳云，融初依茅山（原作第。）豐樂寺大明法師聽三論華嚴大品大集維摩法華等經。（大明滅後，又從遂法師，曠法師，敏法師，鍾山定林寺旻法師學。）續僧傳云，「入茅山依炅法師鬀除。」按此炅法師即明法師。（炅係旻誤，明旻同音。又融亦從定林寺旻學，或因此而誤。）法融

必明師最晚弟子。續傳云，「炅師三論之匠。」又云，「炅譽動江海，德誘幾神，妙理眞筌，無所遺隱。」可見明法師之身價。法融精於禪，而攝山一脈，向重禪法。其理論且與菩提達摩相通。故禪宗人認融爲牛頭宗祖師。（實則彼非道信弟子。）又攝山僧人，在禪法上，與天台宗人亦極有關係，此均當在第十九章中述之。

中國三論學之元匠，爲嘉祥大師吉藏。從朗公出家，學識廣博，陳義精微，敷化南北，聲振一時。在其晚年所作般若三論章疏，猶常稱師說，以山門義爲正統。可見攝山之學，感應深厚。然嘉祥大師沒於唐初，其學採涉最多，爲中華佛學統一後之學問，不可屬於南北朝時代，茲故略之。

第十九章　北方之禪法淨土與戒律

佛法本是解脫道，其目的在修行證果。於是三學，戒定爲慧所依。戒定不修，而徒侈言義理者，實失原旨。至若皈依三寶，禮佛施僧，亦曰功德。然其意在敎本立信。於是信解行證，以信解爲初。（雜心云，於三寶淨心不疑名信。）南朝佛法，沙門居士，多以義學著稱。而於戒定少所注重。其建功德立寺禮拜，雖亦爲社會普遍之宗教表現。然其於行證，固蔑如也。北土佛徒，特重禪定。始有覺賢羅什之授禪。繼有玄高佛陀之行化。終鬱爲北朝末造禪法各派之大觀。其中念佛禪門，特與宗教之崇拜有關，亦爲大宗。而北方研求戒律，亦竟成爲一專門之學，並爲南方戒律勢力所不及。南方禪法衰替，即間有流行，亦多爲北方之支流。玆章因述北朝之禪淨律，而以南方附焉。

晉末宋初禪法之興盛　中國禪法始於漢之安世高。吳世康僧會亦特注重。而自漢以來，支識所傳之大乘禪，亦頗流行。晉彌天法師，原深禪悅。其晚年在長安，共罽賓僧人廣譯毗曇，自亦仍重禪數之學。（僧傳僧伽跋澄傳云，時禪數之學甚盛。）然其時禪法尙未大明，傳者未備其規矩。故僧叡常嘆曰，「經法雖少，足識

因果。禪法未傳，厝心無地。」據續傳習禪篇論，此語當出禪經序中。故什公至長安之年，叡師即請其出禪法。及智嚴等邀覺賢東來。於長安江南更大弘佛大先之禪。習者塵興。計什公及覺賢所譯之禪經，專籍有四。詳見第十章。

什公譯　禪要二卷大正藏六一四坐禪三昧經即此。一名菩薩禪法經。

什公譯　禪法要解二卷大正藏六一六。

什公譯　禪秘要法經三卷大正藏六一三。

覺賢譯　達摩多羅禪經二卷大正藏六一八一名修行道地。

凡此諸書乃心法專書，示人以規矩，故爲學者之所宗。因此與所謂三昧經或觀經不同。至劉宋初曇磨蜜多譯五門禪經要用法一卷。大正藏六一九。所謂五門，即五停心。沮渠京聲譯治禪病秘要法二卷。大正藏六二零。亦均專講禪法之書。

漢晉流行之禪法，大別有四。一曰念安般。此法於安世高譯安般守意經後，甚見流行。吳康僧會曰，「安般者，諸佛之大乘，以濟衆生之漂流也。」東晉釋道安曰，「茲乃趣道之要徑，何莫由斯道也。」謝敷曰，「此安般典，其文雖約，義關衆經。自淺至深，衆行具舉。學之先要，孰踰此乎。」均見經序。康

僧會謂其六妙門（數息一，相隨二，止三，觀四，還五，淨六。）所以治六情。羅什坐禪三昧經謂爲思覺偏多之對治。覺賢禪經列爲第一。可見其盛行當世也。

二曰不淨觀。如覺賢所譯禪經云，「入佛法有二甘露門。此二者何。一念安般，二不淨觀。」名僧慧觀特爲不淨觀作序。什公所出三禪經，均首言此門。謂爲婬欲多者之對治。此法在西方習之者多，然在中夏則少見稱述。惟道安十二門經序，有以「死屍散落自悟」云云。而謂坐禪在「解色防婬，」則或均指修不淨觀者也。

三曰念佛。此門最要，爲淨土教之所依據。漢支讖譯有般舟三昧經。般舟三昧者，謂十方諸佛，悉在前立之定。（卽入定時，佛現在前立。）其隋前所譯此經及別生有多種，但現存者惟三。

拔陂菩薩經（祐錄云，安公入古典，當是最早出經之一，卽前四品。）

般舟三昧經一卷　漢支讖譯

般舟三昧經三卷　晉竺法護譯（原題支讖譯。但境野黃洋考爲法護譯。）

在此定中卽見諸佛國土。而此經於阿彌陀佛，則特爲表出。實爲最早之大乘念佛經典。其餘彌

勒彌陀觀經等淨土經，均爲同類。（下詳）。而所謂念佛者，如坐禪三昧經曰，「將至佛像所，或教令自往諦觀佛像相（三十二種）。好（八十種）。相相明了，一心憶持，還至靜處，」云云。又五門禪經要用法曰，「若觀佛時，當至心觀佛相好，」云云。支讖般舟三昧經，謂欲生佛國，當念佛三十二相八十種好。此外坐禪三昧經，教人由觀形像而觀法身。「是時便得見一佛二佛乃至十方無量世界諸佛色身。以心想故皆得見之。既得見佛又聞說法言。或自請問佛，爲說法，解諸疑網。既得佛念，當復念佛功德法身，無量大慧，無崖底智，不可計德。」此觀法身，乃作理想觀。觀佛功德法身，是大乘之念佛也。

四曰首楞嚴三昧。蓋大乘最要之禪定也。首楞嚴者，華言健相，或曰勇伏定。因其威力最大，故得是名。羅什譯首楞嚴三昧經云，「首楞嚴三昧非初地二地三地四地五地六地七地八地九地菩薩之所能得。唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧。」蓋此即當於小乘禪法之金剛喩定。即在大乘成佛之金剛心位。經謂「一切禪定，解脫，三昧，神通，如意，無礙，智慧，皆攝在首楞嚴中。」故大般涅槃經獅子吼品曰，「以首楞嚴三昧力故，而令諸佛常樂我淨，首楞嚴三昧有五種名。一者首楞嚴三昧，二者般若波羅蜜，三者金剛三昧，四者獅子吼三昧，五者佛性。隨其所作，處處得名。」（四論玄義金剛心義引此段，）

（彼文可參看。）祐錄載未詳作者此經序文，謂斯定「洞重玄之極奧，耀八特之化筌。」又僧弘充所作羅什新出此經序，謂為「神通之龍津，聖德之淵府。」此定漢晉間當極為人所鑽仰。其經之異譯（此非唐世偽造之大佛頂經。）多至九次。詳如下列，

首楞嚴經二卷　漢支讖譯　（祐錄二著錄。又祐錄七未詳作者序文自稱曾為作注。並言支道林講此經。又序末有注曰，安公經錄云，中平二年十二月八日支讖所出，其經首略如是我聞，唯稱佛在王舍城靈鳥頂山中。）

首楞嚴經二卷　吳支謙譯　（祐錄卷二著錄。又卷七支愍度合首楞嚴經序云，謙恐僅就讖譯刪定，並非重譯。）

首楞嚴經二卷　西晉竺法護譯　（祐錄二著錄。並注云，異出，首稱阿難言。）

勇伏定經二卷　西晉竺法護譯　（祐錄二著錄。並注曰，安公云，更出首楞嚴。元康元年四月九日出。又祐錄七載有勇伏定經記。）

首楞嚴經二卷　西晉竺叔蘭譯　（祐錄二著錄。又支愍度所合者，支謙法護（當為勇伏定）叔蘭三經，見祐錄七，支序。）

首楞嚴經二卷　涼支施崙譯　（見祐錄七經後記。又祐錄二著錄曹魏時白延所出此經，即涼譯之誤載。）

首楞嚴經二卷　後秦鳩摩羅什譯　（祐錄二著錄。又卷七有弘充序，謂為之注解。此經現存。（大正藏六四二。）餘譯均已佚。）

蜀首楞嚴經二卷　失譯　（祐錄卷四失譯錄中云，是舊錄所載，似蜀土所出。參看卷二異出經錄。）

後出首楞嚴經二卷　失譯（祐錄四云，舊錄所載，云有十偈。又祐錄二異出經錄，謂此經有七人出。乃謂漢譯至蜀際之七人。（共出入文。）後出未算入七人之中。）

禪法之流行，其故有三。一則六通三明，禪定之果。修行而得超越之勝力，爲人之所想望。故如道安安般經序曰，

得斯寂者，舉足而大千震，揮手而日月捫，疾吹而鐵圍飛，微噓而須彌舞。斯皆乘四禪之妙止，御六息之大辯者也。

二則滅欲冥累，爲禪乘之妙用。如道安十二門經序曰，

定有三義焉，禪也，等也，空也。用療三毒，綢繆重病。

三則因禪定或可得見諸佛，斷諸疑網。或可生佛國補處，得寂滅樂。世傳道安輒章遐嘆，思見彌勒，此乃求見佛決疑也。（僧叡維摩序。）道安亦深信兜率往生之說。其婆須蜜集序（祐錄載爲未詳作者。但實安手筆。）云，

集斯經已，入三昧定。如彈指頃，神升兜術。（兜率亦作兜術。）……茲四大士，集乎一堂，對揚權智，賢聖默然。（印可也。）洋洋盈耳，不亦樂乎。

四則禪者智之所依，禪智雙運，寂（禪）照（智）相濟。於是乃由洗心靜亂，而至於窮神反本。（見慧遠禪經序。）禪定之

極詣，忘言絕慮，有無兼廢，而證「絕成虧」「遺合散」之法身。首楞嚴注序。斯則如首楞嚴三昧，超乎象外，而應無不周，玄學家必視此爲其所體驗之至道。故於佛家三昧，特所冥契也。惟禪者智慧所依，若有玄鑒朗照，深達有無之理，自亦不須禪法，故謝敷安般序曰：

苟厝心領要，觸有悟理者，則不假外以靜內，不因禪而成慧，故曰阿惟越致，不隨四禪也。

謝敷固玄學中人。若通玄履道，自亦無取於坐禪矣。南朝偏尚玄義，而不重修心，殆亦因此歟。

宋初南方之禪法　廬山慧遠重禪法，曾使弟子往西域求禪經戒律。又請覺賢譯禪經。覺賢又於建業授法。同時曇摩耶舍至江陵，大弘禪法。來學者三百餘人。宋初曇摩蜜多特深禪法，自涼州經蜀其時智猛在蜀授禪。至江陵，於長沙寺造立禪閣。約在其後，玄暢在荊州授禪。晚年在建業授禪。譯有禪經。學者遠集。號曰大禪師。其時建業有求那跋摩佛馱什亦善禪法。沮渠京聲亦於宋初來建業，譯有禪經。又僧伽達多及僧伽羅多哆亦於元嘉中聚衆授禪。見名僧傳抄，與僧傳曇良耶舍傳。高僧傳覺賢傳言賢有同學名僧伽達多。故晉末宋初南方之禪頗盛。建業江陵蜀郡均習者不少。茲列宋時中國南方僧人之習禪者如左：

淨度，餘杭人。常獨處山澤，坐禪習誦。

僧從隱，居始興瀑布山。學兼內外，精修五門。

法成，涼州人。在蜀弘禪法。

僧印，金城榆中人。爲玄高弟子，（見僧傳。）常行化江陵。（詳名僧傳抄。）

慧覽，酒泉人。少與玄高俱以寂觀見稱。後西遊，在罽賓從達摩比丘諮受禪要。後在蜀授法。名僧傳抄曰，蜀間（原作閩。）禪學，莫不師焉。後移羅浮，宋文帝請下都，京邑禪僧，均隨受業。

法期，蜀人。從智猛受禪業，與法林共學。智猛係於元嘉中自涼入蜀。期後隨玄暢下江陵，得暢之禪法。

道法，燉煌人。住成都，專精定業。

普恆，成都人。習靜業，入火光三昧。

宋初禪法流行之域，爲蜀，爲荊州，爲建業。蜀與荊州接近北方，故禪定甚盛。其地中國禪僧如法成慧覽道法均北人。僧印亦自隴至荊州行化。宋以後二地禪師，較江南爲多。但亦大抵來自北方。至若建業，則當以覺賢之提倡爲最有力。其弟子慧觀寶雲均一代名僧，共住道場寺。觀作不淨觀經序。

曇譯觀無量壽經。均弘定業。當時遂有「鬬場禪師窟」之語。其後因外國僧人來京，禪法亦行。惟江南究爲義學之府，宋末至陳外國僧人來者亦甚少。中國僧人乃專趨義學。除荆蜀稍有行者，南方禪法，極爲衰落也。

涼州禪法及玄高　後魏佛法上接北涼。而涼州在晉末爲禪法最盛之地。曇無讖本受學於白頭禪師，善道術。其徒張掖道進於定中感戒。沮渠蒙遜之從弟京聲，西行得佛大先之禪法。涼州僧智嚴亦西去得見佛大先，並要請覺賢東歸。於長安共二僧坐禪，有人至，良久不覺。（詳見本傳。）寶雲亦覺賢之弟子，亦稱爲涼州僧。西行求法之智猛，亦曾住涼州，後入蜀授禪。曇摩蜜多特深禪法，號連眉禪師，亦曾駐錫涼州。惠覽（名僧傳抄作禮。）酒泉人，曾遊西土習禪於定中見彌勒。于闐沙州（原作洲。）集衆從之學。（此見名僧傳抄）與玄高俱以寂觀崇於西土。（上多見高僧傳。）

玄高者，隴西著名禪師，而後行化於北魏者也。（事已見第十四章。）幼精禪律，謂曾在長安受禪於覺賢。在西秦從外國禪師曇無毗。其弟子玄紹學究諸禪，神力自在。僧印亦稱爲禪學之宗。（名僧傳抄。）玄高被殺時，門人見光繞高所住處塔三帀，還入禪窟中。其平生所感神異尙多，具有仙道趣味。（詳見第十四章。）北魏天師

寇謙之與高勢力相敵，同受尊敬。其故當均在道術之見重也。同時長安寒山有僧周者，初嘗在嵩山頭陀坐禪。又有慧通於禪中見阿彌陀佛，乃慧紹弟子。慧紹當即玄高門人玄紹。（或亦即名僧傳抄有傳之道紹。）魏太武帝殺玄高後，乃毀法。及佛法復興，得力於曇曜。而高僧傳云，河西國沮渠牧犍時，有沙門曇曜，亦以禪業見稱。此應即北魏石窟寺僧。佛法再興亦由於禪師也。

禪窟與山居　續高僧傳曰，曇曜「少出家，攝行貞堅。」又曰，「綏輯僧衆，妙得其一。」所謂「堅貞」「得一」均指其善禪法。其襄造石窟寺，意固在追福建功德。然其中可居三千人。東頭佛寺恆供千僧。其規模之偉大，疑用在廣招沙門，同修定法。夫坐禪者，宜山棲穴處，則鑿窟以爲禪居，亦意中事。按高允鹿苑賦曰，「鑿仙窟以居禪，闢重階以通術。」（重階通術，有通天臺之意，亦可證禪道混雜。）又曰，「研道之倫，杖策來踐。或步林以經行，或寂坐而端冥。」夫鹿苑與武州石窟建造先後同時，又俱在平城郊外。鹿苑有石窟供僧寂坐，則武州鑿山，或原亦爲禪居也。

北魏未遷都洛陽之前，嵩山已漸爲禪僧集居之所。太武帝時，僧周已在嵩山頭陀坐禪。其後有生禪師者，創立嵩陽寺。今存中岳嵩陽寺碑，略曰，

有大德沙門生禪師……隱顯無方，沈浮崧嶺。……此山先來未有塔廟禪師……卜茲福地，創立神場。當中岳之要害，對衆術之樞牙。（此亦採道家言）……於太和八年歲次甲子，建造伽藍，築立塔殿。……碩學名賢，踵武相望。……虔禮禪寂，六時靡輟。

嵩陽之創立由於禪師，乃在遷都之前。及遷都以後，在太和十九年，孝文帝爲佛陀禪師於嵩山少室立少林寺。（據太平寰宇記。）宣武帝時，令馮亮與沙門統暹，河南尹甄深，周視嵩高形勝之處，造閒居佛寺。（北史隱逸傳。）伽藍記曰，嵩高中有閒居寺，栖禪寺，嵩陽寺，道場寺。上有中頂寺。則嵩岳一帶，佛寺甚多。而就閒居栖禪二寺之名言之，恐與嵩陽同爲禪僧所住也。

佛陀禪師　少室之少林寺，乃孝文帝時西域禪師佛陀（釋老志作跋陀。）所立也。續高僧傳曰，佛陀禪師，本天竺人。（志作西域人。）初結友六人，同修定業。五僧證果，唯佛陀無獲。時有道友云，修道藉機，時來便尅。卿於震旦，特是別緣。因同遊歷，至魏平城。孝文帝敬之，別設禪林，鑿石爲龕，結徒定念。（據此亦可見雲岡多爲坐禪。）國家供給。佛陀終於恆安（平城）城內證得道果。後隨帝南遷，於洛復設靜院，勑以居之。而性愛幽棲，林谷是託。屢往嵩嶽，高謝人世。有勑就少室山爲之立寺，公給衣食，即有名之少林寺也。（志亦載此。）四海息心之儔，

開風響會者，衆恆數百。（上均據續傳。）自此嵩山少室，更以禪法馳譽。

佛陀一日在洛市見沙門慧光，年方十二，在天街井欄上反蹋蹀鞬一連五百。佛陀奇之。遂勸度爲僧。又令弟子道房度得僧稠。光稠均不世出之人物也。光以學顯，稠以禪著。按慧光傳謂「往佛陀禪師所受三歸。」又言「會佛陀任少林寺主，勒那初譯十地，至後合翻，事在別傳。」夫與勒那摩提共譯十地者，爲佛陀扇多，據此則少林寺主之佛陀禪師，固亦地論師之佛陀扇多也。（參看境野黃洋講話上冊五九二頁。）續僧傳無扇多傳，僅附在菩提流支傳中。而別爲佛陀禪師立傳，誤認一人爲二也。按勒那摩提，亦曾授禪法。（續僧傳寶傳。）則地論師善禪者，又不只佛陀也。

略論北方禪法　孝文以後，禪法大行北土。迦藍記載胡太后時一故事，頗有趣。其文略曰，

崇眞寺比邱惠凝死，一七日還活。……具說過去之時，有五比丘同閱。一比丘云是寶明寺智聖。坐禪苦行，得升天堂。有一比丘是般若寺道品，以誦四十卷涅槃，亦升天堂。有一比丘云是融覺寺曇謨最，講涅槃華嚴，領衆千人。（據迦藍記融覺寺條，謂最初亦善禪學。）閻羅王曰，「講經者心懷彼我，以驕凌物，比丘中第一麤行。」……勅付司，卽有青衣十人，送曇謨最向西北門，居舍皆黑，似非好

處。有一比丘云禪林寺道弘。自云教化四輩檀越，造一切經，人中像十軀。閻羅王曰，「沙門之體，必須攝心守道，志在禪誦，不干世事，不作有爲。雖造作經像，正欲得他人財物。既得他物，貪心卽起。既懷貪心，便是三毒不除，具足煩惱。」亦付司，仍與曇謨最同入黑門。有一比丘云是靈覺寺寶明，自云出家之前，嘗作隴西太守，造靈覺寺成，卽棄官入道。雖不禪誦，禮拜不缺。閻羅王曰，「卿作太守之日，曲理枉法，刦奪民財，假作此寺，非卿之力，何勞說此。」亦付司，青衣送入黑門。太后聞之，遣……訪……皆實有之。議曰，「人死有罪福。」卽請坐禪僧一百人，常在殿內供養之。……自此以後，京師比丘悉皆禪誦，不復以講經爲意。

此故事或雖僞傳，然頗可反映當時普通僧人之態度。後魏佛法本重修行。自姚秦顛覆以來，北方義學衰落。一般沙門自悉皆禪誦，不以講經爲意。遂至坐禪者，或常不明經義，徒事修持。道宣僧傳習禪篇曾論及此。文曰，

頃世定士多削義門。隨聞道聽，卽而依學。未曾思擇，扈背了經。每緣極旨，（緣亦作指。上文意不明。）多虧聲望。吐言來誚，往往繁焉。或復耽著世定，謂習眞空。誦念西方，志圖滅惑。肩頸掛珠，亂搯而稱禪

數。衲衣乞食，綜計以爲心道。又有倚託堂殿，遶旋竭誠。邪仰安形，苟在曲計。執以爲是，餘學並非。冰想鏗然，我倒誰識。斯並戒見二取，正使現行，封附不除，用增愚魯。向若纔割世網，始預法門，博聽論經，明閑慧戒。然後歸神攝慮，憑準聖言。動則隨戒，策修靜則。不忘前智，固當人法兩鏡，眞俗四依。達智未知，寧存妄識。如斯習定，非智不禪。則衡嶺台崖扇其風也。

道宣所言雖指隋唐僧人，然禪法興盛，智學廢替，自更易發生此類現象。北朝末葉，衡岳慧思，天台智顗，極言定慧之必雙修。或亦意在糾正北朝一般禪僧之失歟。

以上所述，係就普通僧人而言。若印土東來之大師，所授禪法，均有其所據之理論。佛陀扇多及勒那摩提所授禪法，當屬於瑜伽師宗。菩提達摩授楞伽經，其禪法實源出性空之宗。及魏之末葉，北方義學興盛，中國僧人俱修定法，而且有其所宗之經典。禪智兼弘，成爲一時之風氣。以至釀成隋唐之大宗派。此又不只慧思智顗宗大品法華，以建立所謂天台宗爲然也。

菩提達磨　魏世禪師以菩提達磨爲有深智慧，而其影響亦最大。達磨稱爲中國禪宗之初祖。唐代時晚出禪宗史記，所敍達磨平生，不可盡信。茲姑不詳辨。惟今日所存最可據之菩提達磨史記

有二。一爲楊衒之洛陽迦藍記所載。一爲道宣續僧傳之菩提達磨傳。楊衒之約與達磨同時，道宣去之亦不遠。而達磨之學說，則有曇琳所記之入道四行。(收入日本續藏中。)此文爲道宣引用。(亦載入少室六門。)知其在唐初以前即有之，應非僞造。茲據此諸書，略述菩提達磨之平生及學說如下。

菩提達磨(磨亦作摩。)者，南天竺人，(續傳本。)或云波斯人。(迦藍記。)神慧疎朗，聞皆曉悟。志存大乘，冥心虛寂，道微徹數，定學高之。(續傳。)其來中國初達宋境南越，末又北度至魏。(此語出續傳。據此可知達磨於宋時至中國。參看胡適之論學近著第一集楞伽宗考。)在洛見永寧寺之壯麗，自云年百五十歲，歷涉諸國，靡不周遍。而此寺精麗，遍閻浮所無也。極佛境界，亦未有此。口唱南無，合掌連日。(迦藍記。)又嘗見洛陽修梵寺金剛，亦稱爲得其眞相。(亦見迦藍記。)達摩先遊嵩洛。(見續傳慧可傳，後世傳其住少林寺。)或曾至鄴。(續傳題爲北齊鄴下南天竺僧。又慧可亦鄴中僧。)隨其所止，誨以禪教。(續傳。)常以四卷楞伽授學者，以天平年(五三四至五三七)前滅化洛濱。(續傳。)或云，遇毒卒。(舊唐書神秀傳及寶林傳。)其弟子知名者列下：

慧可，一名僧可，虎牢人。在嵩洛受達磨之禪，並四卷楞伽。師亡後，天平年初北至鄴授禪。其弟子有那禪師，粲禪師等。(其餘弟子詳續傳法冲傳。)南方攝山之慧布，亦曾在鄴遇之。

道育，（法沖傳作慧育。）受道心行，口未曾說。（法沖傳語。）僧副，太原祁縣人。傳謂其性愛定靜，遊無遠近。裹糧尋師，訪所不逮。有達磨禪師，善明觀行，循擾巖穴，言問深博，遂從而出家。此達磨當爲菩提達磨。（僧副當卽傳燈錄之道副。）副後於齊建武年南遊。（故達磨當至遲於宋末已北去。）曇琳作入道四行，或亦曾受業於達磨。其時在洛參與譯經者，有曇琳者作經序記多篇。或同爲一人。又慧可傳有林法師，或亦是此人。

菩提達磨以四卷楞伽授慧可曰，「我觀漢地，惟有此經。仁者依行，自得度世。」（達磨南天竺人，楞伽亦出自南印，達磨原於此經，深所默契。及來華先至南方，得四卷譯本，故以之自隨，授與學者。非必四卷宋譯爲其所選，而他譯則彼所排斥也。）可禪師每依此經說法。那（可弟子。）滿（那弟子。）等師，常齎四卷楞伽，以爲法要。（此見可傳。）可師後裔盛習此經。（法沖傳語。）達磨一派，因稱爲楞伽師。（唐玄賾有楞伽人法志，其後淨覺有楞伽師資記。）按續僧傳法沖傳云，沖先於三論師慧暠（茅山大明法師弟子。）聽大品三論楞伽。又以楞伽奧典，沈淪日久，所在追訪。又遇可師親傳授者，依「南天竺一乘宗」講之。……其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻，慧

觀法師筆受。故其文理克諧，行質相貫。專唯念慧，不在話言。於後達磨禪師傳之南北，忘言忘念，無得正觀爲宗。後行中原。慧可禪師，創得綱紐，魏境文學，多不齒之。領宗得意者，時能啓悟。

據此達磨一脈，宗奉宋譯楞伽。其學頗與時人不同。因遭譏議。慧可後裔亦自知其法頗與世異。其講楞伽，謂依「南天竺一乘宗」。則知當世講者，或有不依此宗者。又法冲傳敍楞伽師承，謂有遷禪師出疏四卷，尚德律師出入楞伽疏十卷，（入楞伽乃菩提流支譯。）均「不承可師，自依攝論」。則「依攝論」者「不承慧可」，亦即非「依南天竺一乘宗」也。故此「南天竺一乘宗」者，自有其玄旨，與遷禪師（即地論師之曇遷。並弘攝論，下詳。）等之依攝論者不同。而其玄旨何在，大爲可注意之事。

「南天竺一乘宗」即上承般若法性之義。何以言之。南天竺者，乃龍樹空王發祥之域。佛法自大乘部之小空，以至般若之大空，均源出南印度。達磨據續傳本南天竺人，故受地方學風之影響。龍樹之學出於般若。掃盡封執，直證實相。此大乘之極詣。不但與小乘執有者異趣，且與大乘言有者（如地論攝論等法相宗義。）亦殊途。（然法相之指歸與法性固相同。）續僧傳習禪篇論僧稠與達磨兩宗之禪法曰，

然而觀彼兩宗，即乘之二軌也。稠懷念處，淸範可崇。磨法虛宗，玄旨幽賾。可崇則情事易顯。幽

頓則理性難通。

續傳言僧稠習涅槃聖行，四念處法。此謂稠師依涅槃經聖行品所載四念處法以修心。涅槃雖爲大經，而四念處法則原爲小乘最勝之方便。亦且爲有部所重視，覽毗曇諸論可知。僧稠特重四念處法，故與達磨取法於大乘虛宗者不同。虛宗一語，本有二義。一指大乘。如續傳志念傳「情附虛宗」云云。一謂般若法性宗，如曇影中論序言「契無相之虛宗」是也。道宣所言或兼取二義。故曰，卽乘之二軌也。大小二乘乃二軌。四念處法，觀身，觀受，觀心，觀法，其階藉所由，步驟井然。故情事甚顯，而易於遵行。大乘虛宗，以無分別智，無所得心，悟入實相。依此正觀，坐禪之謂。立證菩提。故其旨玄妙幽賾。由常人覩之，其理難通，必領宗得意，得意者忘象。乃能啓悟也。此用法沖傳語、

楞伽經者，此經或出於南天竺。所明在無相之虛宗。如百八句卽明無相。雖亦爲法相有宗之典籍。中已有八識義。但其說法，處處著眼在破除妄想，顯示實相。妄想者如諸執障，有無等戲論。實相者體用一如，卽眞如法身，亦卽涅槃。四卷楞伽曰涅槃非捨非得，非斷非常，非一義，非種種義。菩提達磨主行禪觀法，證知眞如。亦卽實相之體驗，亦卽成就法身，入涅槃。因須契合無相之眞如，故觀行在乎遣蕩一切諸相。必罪福並捨，空有兼忘。必心無所得，必忘言絕慮。故道宣論又有曰，

屬有菩提達磨者，神化居宗，闡導江洛。大乘壁觀，（燈錄引別記云，達摩教二祖曰，外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。宗密禪源諸詮二上所言達磨教人安心法，語亦同。壁觀乃禪法名稱。）功業最高。……審其所慕，（原文無所字，茲依胡氏意補。）則遣蕩之志存焉。觀其立言，罪福之宗兩捨。詳夫真俗雙翼，空有二輪，帝網之所不拘，愛見莫之能引。靜慮（禪之意譯。）籌此，故絕言乎。

達磨所修大乘禪法，名曰壁觀。達磨所證，則真俗不二之中道。壁觀者喻如牆壁，中直不移，心無執著，遣蕩一切執見。中道所詮，即無相之實相。以無著之心，契彼真實之理。達磨禪法，旨在於此。

然所謂契者，相應之謂。不二則相應。彼無著之心，與夫真實之理，本無內外。故達磨又拈出心性一義。心性者，即實相，即真如，即涅槃，並非二也。宗密曰，達磨但說心。（見禪源都詮下之一。）心性一義，乃達磨說法之特點，而與後來禪宗有最要之關係。（由此言之，達磨之教以無相與心性二義為其特點。按竺道生之學說，亦綜合般若掃相與涅槃本性二義，甚與達磨同氣。參看第十六章。）按四卷楞伽亦談心性。如曰，

如我所說涅槃者，謂善覺知自心現量，不著外性，離於四句，見如實處。（下略）

又曰，

雖自性清淨，客塵所覆，故猶見不淨。

涅槃眞際與本淨自心，原非二物。體會得本有心性，即是證無上涅槃。涅槃之與心性，同爲事絕百非，而常淨者也。

曇林所傳菩提達磨入道四行，其要旨即如上所說。其文（下文均據續傳之文。）開首陳總綱云：

如是安心，謂壁觀也。如是發行，謂四法也。如是順物，教護譏嫌。如是方便，教令不著。然則入道多途，要惟二種，謂「理」「行」也。

達磨言入道之途有二。一爲「理入」，即是「壁觀。」二爲「行入」，即指「四行。」（如是順物，如是方便，均屬行入。）

一理入者，

藉教悟宗，深信含生同一眞性。客塵障故，令捨僞歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教。（楞伽師資記引此作「更不隨於言教。」）與道冥符，寂然無爲，名「理入」也。

理入以無所得心（無所得，心如牆壁，故堅住不移，忘言絕慮。）悟入實相。宇宙實相，即含生同一之眞性。大乘壁觀，旨在令此本性與道冥符，忘象忘言，寂然無爲。

二行入者，謂四行。其文曰，

行入者四行，萬行同攝。

初報怨行者，修道苦至，當念往劫，捨本逐末，多起愛憎。今雖無犯，是我宿作，甘心受之，都無怨訴。（亦作對。）經云，逢苦不憂，識達故也。此心生時，與道無違，體怨進道故也。

二隨緣行者，衆生無我，苦樂隨緣。縱得榮譽等事，宿因所構，今方得之，緣盡還無，何喜之有。得失隨緣，心無增減，違順風靜，冥順於法也。（師資記作喜心不動，冥順於法。按禪法最重內外風不動。動者則擾亂失心。師資記改原文非是。）

三名無所求行，世人長迷，處處貪著，名之為求。道士悟眞，理與俗反，安心無為，形隨運轉。三界皆苦，誰而得安，經曰，有求皆苦，無求乃樂也。

以上三行，想即上文所謂之「如是順物，教護譏嫌。」而報怨行當修行苦至。隨緣行則苦樂隨緣。無所求行則戒貪著。或本此三義，而達磨一派，甚重頭陀行。（詳見胡適近著二一零頁以下。）其第四行名稱法行。原文曰，

四名稱法行，即性淨之理也。（此依續傳之文。）

稱者相當義，相應義。法者宇宙之眞，亦即性淨之理。行道時，事事與眞實相應。宇宙實體，無染無著，無

此無彼。入道者當任運而行，如是修行方便，「教令不著。」是與法相應。（法無非法義也。）故曰稱法行。此與「理入」原無二趣。惟「理入」者乃禪觀，而「行入」乃指日常之道行也。

四行者，蓋如華嚴經之十行。（晉譯卷十一。）於日常行事，觸事而眞。念念順法，事事應理。入道多途，要唯二種。大乘壁觀，（禪法。）直指心性，與道冥符，寂然無爲。大乘行業，（四行。）當隨順事機，稱法而行，任運而赴。守護根門，（故修頭陀行。）修道苦至。以不著應物，以貞靜宅心。於日常行事，苦下工夫。念念省察，性淨之理，自然流露。夫惱亂莫甚於愛憎，欲望皆起於苦樂。心形膠執，長墮迷惘，悉由貪求。若能於行業時，細自體會，斷愛憎，泯苦樂，息貪求，無爲任運，而又能事事應法而行。則怨親平等，苦樂隨緣，不企不求，應理而動。如是則雖行只四，而直可攝萬行。雖爲行業，而其爲「入道要途」與壁觀固無異而相成也。

由上所陳，達磨宗義，乃大乘空宗。空宗者主體用一如，眞如與宇宙萬有本無差別。差別之生，乃由妄想。空諸妄想，故以空爲宗。續傳載向居士致慧可書曰，

影由形起，響逐聲來。弄影勞形，不知形之是影。揚聲止響，不識聲是響根。除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影。離衆生而求佛，喻默聲而尋響。故迷悟一途，愚智非別。無名作名，因其名則是

非生矣。無理作理，因其理則諍論起矣，幻化非眞，誰是誰非。虛妄無實，何空何有。將知得無所得，失無所失。未及造談，聊伸此意，想爲答之。

向命筆答曰，

說此眞法皆如實，與眞幽理竟不殊。
本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是眞珠。
無明智慧等無異，當知萬法卽皆如。
愍此二見之徒輩，伸詞措筆作斯書。
觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘。（無餘涅槃也。）

萬法皆如，身佛無別。謂有差別，乃是迷惘。諸法實相，空一切相，斷一切差別，滅一切迷惘。所謂本性清淨，乃言封執本空而無實也。故續僧傳云，

滿（那禪師弟子。）每說法云，諸佛說心，令知心相是虛妄法。今乃重加心相，深違佛意，又增論議，殊乖大理。

眞如無相，不可以形事顯，不可以言說求。故禪宗人自達磨以來，卽主張忘言。達磨曰「不隨於言教。」出據師資記。道育受道心行，口未曾說。可禪師後粲禪師等並口說玄理，不出文記。上均見道冲傳。楞伽師道冲曰，「義者道理也，言說已麤。況舒在紙，麤之麤矣。」蓋實相本空，若著之言語紙筆，則必分別安立，是於心上著相。如滿禪師所說。著相則須辨析。於是議論紛紜，殊乖大理。續傳又云，

每可慧可說法竟曰，此經四世之後，變成名相，一何可悲。

此慧可懸記，疑指其後裔之爲楞伽經作疏者。據續傳法冲傳，可師之後，有疏及抄十部五十餘卷。不承可師者除外。詳見原傳。計前後不及百年，見於記載者已若是之多。道宣論達磨後裔曰，「誦語難窮，精勵蓋少。」語見習禪篇論。疑楞伽諸師至唐初已多偏於細析經文，執著名相，而少能於坐禪修心精進不懈。大鑒禪師之所以痛言不立文字者，殆以此歟。古今禪學之別，已屬隋唐時代，茲不詳述。參看胡適，神會和尚遺集，三四頁以下，及內學第一輯蒙文通中國禪學考第二段。

菩提達磨以四卷楞伽授學者。大鑒慧能則偏重金剛般若。由此似若古今禪學之別，在法相與法性。然而不然。達磨玄旨本爲般若法性宗義，已如前述。在史實上，此有六證。(一)攝山慧布三論名師，並重禪法。於鄴遇慧可，便以言悟其意。謂布得可之意。可曰，法師所述，可謂破我除見，莫過此也。見布傳。(二)

三論師興皇法朗教人宗旨，在於無得。已見第十八章。達磨所教楞伽，亦以「忘言忘念無得正觀爲宗。」法冲傳語。（三）道信教人念般若。見本傳。（四）法融禪師，受學於三論元匠茅山大明法師。與皇弟子。而禪宗人認融爲牛頭宗初祖。此雖不確，因彼非道信弟子。然三論與禪之契合可知。（五）慧命禪師，曾著大品義章。命爲天台慧思友人。思亦重大品。其所作詳玄賦載於廣弘明集中。而禪宗之楞伽師資記，誤以爲僧粲所作。可見宗般若經之慧命，與楞伽師之僧粲，義理上原少異致。（六）法冲，楞伽師也。然初學於三論宗安州慧暠，亦茅山大明法師弟子。後學慧可之楞伽經義。冲曾聽暠之楞伽學。據上六事，可知北方禪宗與攝山三論有默契處。天台宗亦崇般若，故道信弟子法顯善伏均與天台師有關係。二者均法性宗義，並崇禪法。攝山僧坐禪事，下詳。達磨禪法得廣播南方，未始非已有三論之流行爲之先容也。且般若經典由於攝山諸師，而盛行於南方。禪宗在弘忍之後，轉崇金剛般若，亦因其受南方風氣之影響也。再者達磨原以楞伽經能顯示無相之虛宗，故以授學者。其後此宗禪師亦皆依此典說法。然世人能得意者少，滯文者多。是以此宗後裔每失無相之本義，而復於心上着相。如滿禪師所指斥。至四世之後，此經遂亦變成名相。此可禪師之懸記。於是哲人之慧一變而爲經師之學，因而去達磨之宗愈遠。金剛般若者言簡意深。意深者謂其賅括虛宗之妙旨。言簡者則解釋自由而可不拘於文字。

Dasgupta, History of Indian Philosophy 上册四二九頁云 Gaudapāda 數揚吠檀多宗新義，而取最小之 Māndūkya 奧義書作爲頌，以發明其旨。蓋因此奧義書文字短簡，解釋時文字上之拘束甚少，而可自由發揮其所信也。南宗禪師取金剛經，其事與此相似。

故大鑒禪師捨楞伽而取金剛，亦是學問演進之自然趨勢。由此言之，則六祖謂爲革命，亦可稱爲中興。革命者只在其指斥北宗經師名相之學。而中興者上追達磨，力求「領宗得意」，而發揚「南天竺一乘宗」本來之精神也。

魏末至隋初北方禪之流行 自晉以來，北方卽爲禪法之源泉。北魏太武毀法以後，當稍衰歇。續高僧傳菩提達磨傳，謂「於時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。」但此時佛陀禪師已於洛濱弘化，此言未免太過。再在此後，禪法彌滿北土。天台及禪各宗，均自是蘊釀而成。其關係至爲重大。茲略述其時禪師於左。

北齊禪師，首稱僧稠。其禪法依涅槃聖行四念處法。續傳略曰，「僧稠初於道房受行止觀。苦修之後，久乃得定。常依涅槃聖行四念處法，乃至眠覺，都無慾想。後於道明禪師受十六特勝法。常於鵲山靜處，以死要心，因證深定，九日不起。後從定覺，情想澄然。便詣少林寺謁佛陀祖師，呈己所證。佛陀曰，「自葱嶺以東，禪學之最，爾其人矣。」」稠於嵩岳懷州鄴城各地弘道。練衆千百。魏孝武帝爲立禪室。

齊文宣帝躬自郊迎，禮貌優渥。帝信禪法，晚年遠詣遼東坐禪山寺。稠之影響當甚大。北齊黃門郎李獎與諸大德請出禪要，因爲撰止觀法兩卷。稠卒於齊乾明元年（五六零），年八十一。

北周禪師，特尊僧實。僧實初學於道原法師。太和末（四九九）至洛，遇勒那摩提，授以禪法。勒那甚奇之曰，「自道流東夏，味靜乃斯人乎」。周朝上下，甚爲尊敬。以保定三年（五六三）卒於長安，年八十八。弟子曇相等唐初傳燈不絕。

當世禪師以稠實二人爲最有勢力。然其時禪法已彌漫四境，禪師頗多有知名而罕詳其事蹟者，茲表列之。

慧初，魏天水人。好習禪定。後遊梁。武帝立禪房於淨名寺居之。禪學道俗，雲趨請法。

道恆，北朝天平初在鄴授禪，徒侶千計。

向居士與慧可友善，致書通好。此外達摩門下之禪師，已見前。

慧滿，那禪師之弟子。

和禪師，見慧可傳。當即玄景之師。慧可傳謂有化公廖公，想亦禪家。

道明。僧稠曾從受十六特勝法

僧達，善義學戒學，亦業禪。常遊南方，爲梁武帝及保誌所敬稱。

曇詢，乃僧稠之弟子。

法常，高齊時人。在鄴講涅槃，並授禪。後南止荊州。

曇準禪師，曇詢初從學法。

恩光先路二大禪師，乃慧命之師。

慧命，周仙城山名僧，天台慧思之友。

慧思，天台相傳之二祖。慧命從之祛所滯。攝山慧布與論大義。

邈禪師，慧命從之祛所滯。攝山慧布與論義。（布傳曰，邈乃命公之師也。）

慧曉，在北方靈巖寺習禪。

慧文，天台相傳之初祖，北齊人。僧傳謂其聚徒數百，道俗高尚。

鑒（亦作監。）禪師，慧思往見，述己所證。

最禪師，慧思往見，述己所證。

就禪師，僧傳曰，慧思從道於就師，就又受法於最師。

開禪師，曇崇之師。有徒二百餘人。崇善六行（六妙門。）五門。（五門禪。）

梁際南方之禪法

續高僧傳習禪篇有曰，

逮於梁武，廣闢定門。搜揚宇內有心學者，總集揚郡。（武帝曾遣使西方求禪經。）校量深淺，自為部類。又於鍾陽上下雙建定林。使夫息心之侶，栖閑綜業。於時佛化雖隆，多遊辯慧。詞鋒所指，波涌相凌。至於徵引，蓋無所籌，可謂徒有揚舉之名，終虧直心之實。

徵南方自梁以後，終無禪法大家。慧皎高僧傳習禪篇中無梁僧。道宣續傳亦不過六人。然其中僧副乃學禪於北方達磨禪師者。（已見前。）慧勝在交趾從外國禪師達摩提婆學禪。慧初乃魏天水人。（亦已見前。）得法均不在江南也。道珍在廬山恆作彌陀業觀，當為遠公念佛之餘響。（外有法歸，慧最，亦住廬山。）道宣傳謂梁僧副使庸蜀禪法自此大行。然史書所載梁朝以後，蜀中禪師並無顯者。且宋時蜀中禪法之盛，本與北涼有關。蜀土後入周版圖，自更易受北僧之影響。其在後梁荊襄一帶，禪法較為

流行。雖晉末以及劉宋，佛陀跋多羅曇摩耶舍均止荊州授法。但梁陳之時，荊襄定學仍多受北方之影響。如其中僧人法聰，曾遊嵩岳武當。法常原在漳鄴授禪。而荊州禪師頗多慧思弟子。慧思設教於衡岳，而二湘亦興禪學。南朝之末修定者稍盛，仍多係受北人之薰陶也。

攝山與天台　南朝末造，禪法之稍盛，亦由於攝山三論諸師。而其與天台宗人之關係，尤可注意。江總棲霞寺碑謂此山爲「四禪之境。」僧人爲「八定之侶。」又曰，「名僧宴息，勝侶薰修。」攝山僧人，原隱山林，想專在苦節味定。始有法度，常願生安養，故偏講無量壽經，積有徧數。高麗朗公，梁僧傳未言其以禪著稱。然安澄疏記云，停止觀寺，行道坐禪。又曰，於棲霞寺坐禪行道。續傳法朗傳曰，

「攝山僧詮受業朗公，玄旨所明，惟存中觀。自非心會析理，何能契此清言，而頓迹幽林，禪味相得。及後四公往赴，三業資承。爰初誓不涉言，及久乃爲敷演。故詮公命曰，「此法精妙，識者能行。無使出房，輒有開示。故經云，計我見者莫說此經。深樂法者，不爲多說。良由藥病有以，不可徒行。」朗等奉旨無敢言厝。及詮化往，四公放言，各擅威容，俱稟神略。勇居禪衆，辯住長干，朗在興皇，布仍攝領禪門宏斂，慧聲遐討，皆莫高於朗焉。然辯公（即智辨。）勝業清明，定慧兩舉。故

其講唱，兼存禪衆。抑亦詮公之篤厲也。

此言朗公僧詮唯明中觀，禪味相得。是其禪法，旨依性空。空宗本絕慮忘言，故詮公居止觀寺，號止觀詮，教弟子誓不涉言，而盼識者之能行。及法朗出山，（朗亦曾受禪法於保誌。）大弘講席。慧布仍綱山寺。續傳中稱其常樂坐禪，誓不講說。世稱詮公四友，布實最高稱為得意。恐亦忘象遺筌不重講說之謂也。布末遊北鄴，遇慧可證其所見。又曾造慧思與邈禪師論議，均獲印可。陳至德中，因邈紹介，請保恭禪師南來，於棲霞建立禪衆。（參照續傳慧布及保恭傳。）夫慧思者，世稱天台宗之二祖，與禪師慧命友善。而命則邈師之弟子。是在慧思之時，攝山僧人已與天台有關係。及天台三祖智顗至建業，長干寺智辯，亦詮公四友之一，延入宋熙。（寺名。宋原作宗。）智辯同亦定慧雙舉，而其講唱，兼存禪衆。續傳謂亦由詮公之篤厲。（見上引。）故攝山一系，即興皇雖以講論見重，而其門下亦多習定。如羅雲從陟禪師定慧雙修。法安共成禪師琢磨心性。智鍇遇天台顗公修習禪法。（上均見續傳。）此則在智顗之時，攝山一脈，與天台尤有關係。夫天台觀行，本倚大品。攝山一系，亦主定慧兼運。宜其理味相契，多有關涉。而且山門宗義，梁陳大盛於江南，成一時風氣。其後智者大師，先在揚州，後至荊州。荊揚乃當時三論宗人勢力最盛之地（荊州亦禪法流行之域。）則天台一宗，

盛於南方，實有三論諸師爲之先容。吾人若論南齊至隋江東佛學之變遷，則首爲攝山奪成實之席。次爲天台繼三論之蹤。前者爲義學之爭執，後者因定學而契合也。

北方禪法之影響　北方禪法偏盛，其影響約有四端。北士佛徒深怵於因果報應之威，汲汲於福田利益之舉。塔寺遍地，造像成林。不問其財帛之來源，而大作功德。不知檀密之義，而僅知布施。（如前引迦藍記故事，寶明道弘二人。）私欲日張，法事愈廣。雖曰皈依，本在圖利。僧籍冒濫，賢者所嘆。沙門作亂，史亦常書。若不有定法修心之提倡，北士佛法，早趨奔潰。蓋坐禪行道，重在澄心。（自亦有想生天者。）此於薄俗，應有糾正。是乃北方禪法之影響一也。江東佛法，弘重義門，至於禪法，蓋蔑如也。（語見慧思傳。）自慧思止於南岳，智顗東趨江左，而天台止觀行於南方。慧可以後，僧粲南住皖公山，道信曾留吉州，弘忍在黃梅開東山法門。禪宗勢力極盛於南，終至頓教代興，彌漫全國。此北朝禪法興盛之影響二也。北方諸大禪師多兼立義學。如佛陀之於地論，達磨之於楞伽，均是也。自此以後，談義理者，必依觀法。而隋唐大宗派之興，均以「定慧雙修」自許。智顗爲天台之宗師，曇鸞爲淨土之柱石。地論巨子曇遷融合南方眞諦之學，下啓唐代華嚴一派。（以上諸人除曇鸞外，續傳均列入習禪門中。）天台淨土地論以及賢首宗均特有其觀法，而上列諸人亦

禪師也。此乃隋唐宗派之特色，亦源於北士之偏重觀行。斯其影響三也。按佛教禪法最重傳授，與戒律同。中華傳宗定祖之說，最早一見於慧遠及慧觀之禪經序，（祐錄九。）次有覺賢禪師之師資傳，（祐錄十二。）均意在明其禪門傳授之灼然可信。（譯什法藏傳之曇曜亦禪師。）當北朝定法盛行之時，禪師各有所宗，如「稠懷念處，磨法虛宗，」而從之學者亦各爭謂得眞傳。其注意師承較義學僧爲更甚。隋唐新興之各宗俱導源於北朝，並各有其禪門，因受定學之影響，遂益重師承，而各宗於是鼎立。其後宗派之爭，則又以禪宗爲最烈。查中國佛教在南北朝本可謂無確立之宗派。陳隋之際，門戶之見大啓，未始不與北方禪之流行有關。此其影響四也。

淨土經典之傳譯　念佛本爲禪之附庸。及神教信仰羼入佛教，他力往生，漸佔勢力，於是蔚爲大國。我國淨土之教，大別有二。一彌勒淨土，二阿彌陀淨土。二派譯籍甚多。玆列隋以前之主要者如下：

（甲）彌勒淨土經典。

大乘方等要慧經　後漢安世高譯（現存。）

彌勒菩薩所問本願經　西晉竺法護譯現存。

彌勒成佛經　法護譯

佛說彌勒下生經　法護譯現存。

彌勒當來生經　兩晉失譯

彌勒作佛時事經　東晉失譯

彌勒來時經　東晉失譯

彌勒所問本願經　東晉祇多蜜譯

彌勒大成佛經　後秦鳩摩羅什譯現存。

彌勒下生成佛經　羅什譯現存

觀彌勒上生兜率天經　涼沮渠京聲譯現存。

彌勒成佛經　後秦道標譯

彌勒下生經　陳眞諦譯

彌勒菩薩所問經　後魏菩提留支譯

彌勒菩薩所問經論　留支譯現存。彌勒所問經釋論。

(乙)阿彌陀淨土經典。

(一)大阿彌陀經之譯本，卽大寶積經第五會。

無量壽經二卷　後漢安世高譯

無量清淨平等覺經二卷　後漢支婁迦讖譯現存。

阿彌陀經二卷　吳支謙譯現存。

無量壽經二卷　魏康僧鎧譯現存。

無量清淨平等覺經二卷　魏白延譯疑卽北涼白延。

無量壽經二卷　晉竺法護譯

無量壽至眞等正覺經一卷　晉竺法力譯

新無量壽經二卷　宋佛馱跋多羅譯

新無量壽經二卷　宋寶雲譯

新無量壽經二卷　宋曇摩蜜多譯

(二)小阿彌陀經之譯本

無量壽經一卷　後秦羅什譯現存。

小無量壽經一卷　宋求那跋多羅譯

(三)觀經之譯本

觀無量壽佛經一卷　宋曇摩密多譯

觀無量壽佛經一卷　宋畺良耶舍譯現存。

(四)釋經論

無量壽經論一卷　魏菩提流支譯現存。

(五)前一二三項稱爲淨土三經。其餘中譯關於阿彌陀佛經典，及其異譯，甚多。重要者，略如下列：

無量門微密持經等（等者，等取異譯。）

慧印三昧經

德光太子經等

悲華經等

決定總持經等

濟諸方等學經等

法華經等

曇鸞與阿彌陀淨土　淨土教可分爲二，一淨土崇拜，一淨土念佛。淨土崇拜者，以禮佛建功德爲主。凡北朝造像之所表現，或禮彌勒，或禮彌陀，以至崇拜接引諸佛如觀世音等。造像建塔，爲父母等發願往生樂土。此世俗一般人之所行，其性質與西洋所謂宗教信仰相同。淨土念佛者，以念佛禪定爲主（禮拜附之）。因禪定力，得見諸佛，得生安樂土。此則以修持爲要目，與徒重崇拜者不同。淨土崇拜勢力極爲普遍，在歷史及社會上自爲一大事件。然淨土念佛，在佛教亦爲極可注意之理行。茲之所

論，均屬於後者。

彌勒淨土念佛，在釋道安以後，殊少所聞。惟隋唐諸師如吉藏道綽迦才常論其與彌陀派之優劣，可見其信仰未絕。梁寶亮北齊靈裕均於彌勒經典有研究。至若彌陀淨土，則鬱爲淨土之正宗。廬山慧遠以後，南齊法琳常誦無量壽經及觀經。北方之慧光道憑均發願生西方。靈裕與淨影慧遠曾作經疏。然北方大弘淨土念佛之業者，實爲北魏之曇鸞。（亦作巒）其影響頗大，故常推爲淨土教之初祖。

釋曇鸞，雁門人也。家近五臺山，聞其神迹靈怪，幼卽往尋之，便出家。廣讀經籍，尤研四論與佛性。讀大集經，爲之注解。未成而感疾，遂周行醫療。一日忽見天門開，疾頓愈，乃發心求長生不死之法。承江南陶隱居（弘景）擅方術，往從之。於大通中達南朝，曾與梁武帝辨難，不屈。見隱居，得仙方十卷。辭還魏境。至洛見菩提流支，啓曰「佛法中頗有長生不死法，勝此土仙經者乎。」留支唾地相斥，並授以觀經曰「此大仙方，依之修行，當得解脫生死也。」鸞尋頂受，燒仙方，專宏淨土。住汾州北山石壁玄中寺，聚徒蒸業。以魏興和四年（五四二）卒，年六十七。鸞神宇高遠，機變無方，言晤不思，動與事會。行化郡邑，流靡弘廣。魏主重之，號爲神鸞。梁武帝常顧侍臣云「北方鸞法師達禪師，肉身菩薩也。」（續僧

傳僧遠傳

此上均據道宣續傳之曇鸞傳。

按鸞於梁大通中（五二七——五二八）往江南。北魏永安二年（五二九）菩提流支在洛陽譯無量壽優波提舍經論一卷。房錄等作普泰元年（五三一），此據開元錄。計鸞北返之時，菩提流支恰譯此論。亦名淨土論，亦名往生論。故其所授者，觀經以外，必有此論。鸞爲此作注，亦可證。茲據各書，列鸞之著作於下：

往生論注解二卷 今存，名見迦才之淨土論下。

無量壽經奉讚七言偈百九十五行 今存，名讚阿彌陀佛偈。但小注有曰，釋（疑誤）名無量壽佛原作傍誤）經奉讚。此名亦見迦才淨土論下。當卽續傳之禮淨土十二偈。

略論安樂淨土義一卷 今存。迦才書言有問答一卷，僧傳有安樂集兩卷，想均指此。

調氣論 見續傳。王邵注。隋志作調氣方一卷。

療百病雜丸方三卷 隋志。

論氣治療方一卷 隋志。

服氣要訣一卷 隋志。

曇鸞所行之念佛，當仍爲念佛三昧。如其往生論註下曰，「人畏三塗，故受持禁戒。受持禁戒，故能修禪定。以禪定故，修習神通。」又其略論淨土義，據觀經所言，分生安樂土者爲上中下三輩。上下二輩均須一向專念無量壽佛。而下輩則一向專意，乃至十念，念無量壽佛。此所謂十念者，出於大阿彌陀經及觀經等。曇鸞之略論淨土義解曰，

若念佛名字。若念佛相好。若念佛光明。若念佛神力。若念佛功德。若念佛智慧。若念佛本願。無他心間雜，心心相次，乃至十念，名爲十念相續。

此所謂念佛名字相好等，猶爲禪定憶念之念。至若其十念相續，心心相次。則往生論注解之如下。

問曰，幾時名爲一念。答曰，百一生滅名一刹那。六十刹那名爲一念。此中云念者，不取此時節也。但言憶念阿彌陀佛，若總相，若別相，隨所觀緣，心無他想，十念相續，名爲十念。（下略。）

中譯「念」字本有三義，各不相同。一禪定憶念，二時間之念，（所謂念念生滅是也。）三口唱之念。注解此文，謂隨所觀緣，心無他想，自爲憶念之念，（但亦與時有關，注解曾辨之，茲不詳敘。）而非口念也。

然以口念爲念佛，世人謂早見於羅什譯之阿彌陀經，所謂「執持名號」也。然既曰執持，自爲

持念。（持念亦譯爲念住，或爲念處。）佛經中雖言唱佛名號，然非「念佛」與「執持名號」實有不同。後世俗僧，只知唱號，而不修禪定，實誤解念字意義。淨土古師蓋少專重口念之業。惟口念之說，雖不爲曇鸞所注重，然實亦得其提倡，而漸至爲淨土者之專業。蓋曇鸞之淨土義中又有論下輩人之十念曰，

又宜同志，三五共結言要，垂命終時，迭相開曉，爲稱「阿彌陀佛」（死時誦佛名，見大阿彌陀經。）願生安樂，聲聲相次，使成十念也。

按曇鸞死時，誦彌勒佛名不輟口。（見僧傳。）則曇鸞所言，亦中土僧人所已行。後人因此謂聲聲相次之十念爲口念佛名十遍。（此善導之說。）此則「但稱名號」（此語出往生論注卷上末。）亦可謂爲念佛矣。又往生論注中詳論讚嘆佛名，（此爲口業。）實具不可思議威力。其言有曰，

如禁腫辭云，「日出東方，乍赤乍黃」等句，假使西亥行禁，不關日出，而腫得差。亦如行師對陳，但一切齒中誦「臨兵鬪者皆陳列前行」（一本列下有在字。）誦此九字，五兵之所不中。抱朴子謂之要道者也。又苦轉筋者，以木瓜對火熨之則愈。復有人但呼木瓜名亦愈。吾身得其效也。如斯近事，世所共知。況不可思議境界者乎。

此只宜唱佛號，比之咒語。在菩提流支本有總持，曇鸞或受其影響。但觀上文，鸞實採取道教之說。續僧傳謂其本信神仙方術，既得陶弘景之十卷仙方，欲往名山，依之修治。又謂其調心練氣，對病識緣，因出調氣方。雲笈七籤五十九卷，載有曇鸞法師服氣法，此或即隋志著錄之服氣要訣。可見鸞即受流支同斥以後，仍具有濃厚之道教氣味。按北朝釋教本不脫漢世「佛道」色彩。曇鸞之大行其道，後日宣佛號之所以漸盛行，當亦由於世風使之然也。

延壽益算之信仰　北朝佛教不脫漢世色彩，尤可於延壽益算說之盛行，而可知之。延壽益算，爲衆生之所最貪愛，自爲南北之所皆信。而因其與道教之長生久視同科，爲佛道混雜最重要之點。曇鸞學佛之目的亦在求長生不死。敦煌卷子中有佛說決罪福經，南方僧祐北土法經二僧目錄均入疑錄。其文有曰，

若持戒七日，日日過中不食，身、口、意所行。自歸三尊，奉持八佛名。受燒香，散花燃燈，供養具滿七日有思惟德，慈心衆生，養育窮志。皆與清淨道士，即得增壽，減除宿罪。

此經宗教，重悔過，行功德，而且持佛名。按僧祐在曇鸞之前，其目錄中既有此經。可見唱名之說，久行

於民間。曇鸞亦係採納世俗之信仰也。又悔過自責，得除罪增壽，固早爲道教太平經之要義。漢末黃巾亦教人自首過失。入之功過常有天神下降按巡記錄，爲中國道教之一中心理論。此亦早載太平經中。如其卷百一十云，

不知天遣神往記之。過無大小，天皆知之。簿疏善惡之籍，歲日月拘校，前後除算減年。

及天神記錄善惡之說，旣加入於一般佛徒之信仰中。而帝釋之地位，遂相當於太平經所言之天。如決罪福經有云，

處於宗廟，晝夜精進，七日七夜。天曹鬼官，記注大功，以功除罪，卽白帝釋，增壽益算，除罪定名，禍滅福生，卽得如須。

又佛經中亦有四天王觀察善惡之傳說。現存藏經中有四天王經，言四天王各理一方，每月八日，十五日，三十日，親下世間按察。十四日，二十三日，二十九日，則遣其太子或使者下。其文略云，

四天王神……各理一方。常……案行天下，伺察帝王臣民龍鬼蜎蜚蚑行蠕動之類，心念，口言，身行，善惡。……具分別之，以啓天釋。若多修德，精進不殆。……釋勅伺（或是司字）命，增壽益算。

此經現題爲涼州沙門智嚴寶雲譯。祐錄亦著錄。但據大智度論卷十三，引四天王經此文，其中並無益算之語。則此經中譯，係中國人就原經加增道教學說造成，並非智嚴等所譯。又敦皇卷子中，有妙法蓮華經馬明菩薩品者，大約爲晉世北方所造之僞經。中言及晉國天子及駱駝等。 其中即引有四天王疏善記惡神話。並曰，

其行惡者，帝釋承書關下地獄。閻羅大王即遣地獄五官，減壽奪算，名名射死。

敦皇又有殘卷佛說七千佛神符經，大周錄著錄，原奪千字。 亦名益算經。開元錄十八。 其中以干支五行配合，則全似天師道人之書也。

又法經目錄卷二僞經中，有淨度三昧經四卷，云是南齊竟陵王抄經之一。抄時於大本內，「或增或減，蕪亂眞典，違反聖教。」 據開元錄此經有智嚴，寶雲，求那跋多羅，及曇曜，四譯。今均不存。 法苑珠林六十二引此經有曰，

八王日乃謂立春，春分，立夏，夏至，立秋，秋分，立冬，冬至也。 諸天帝釋鎭臣三十二人，四鎭大王，司命，司錄，五羅大王，八王使者，盡出四布覆行。復値四王十五日三十日所奏，八日，十五日，三十日，四天王親下世間，已見上引。 此文疑十五日上脫八日二字。 案校人民，立行善惡。地獄王亦遣輔臣小王同時俱出，有罪即記。前齋八王日犯過，福強

有救，安隱無他，用福原赦。到後齋日重犯罪數多者，減壽條名剋死。歲月日時，關下地獄。地獄承文書，卽遣獄鬼持名錄名。（錄下應有錄字。）獄鬼無慈，死日未到，強催作惡，令命促盡。福多者增壽益算。（下略。）

唐善導比丘稱爲淨土宗之三祖。其功德法門一書，倡言念佛者「現生卽得延年轉壽。」亦引淨度三昧經爲證。文曰，

又如淨度三昧經說曰，佛告瓶沙大王，若有男子女子，於月月六齋日及八王日，向天曹地府一切業道數數首過，受持齋戒者，佛勅六欲天王，各差二十五善神，善來隨逐守護持戒之人。（此言亦見四天王經。）

又善導之法事讚卷上首偈開始卽曰「奉請四天王，直入道場中。」則四天王案校善惡及延壽益算之說，已爲淨土教之一部。此爲無量壽佛崇拜應有之義，南北朝時，必已流行，非自善導始也。（參看望月信亨淨土教之起原與發展一九六頁以下。）

一般人佛教之信仰，最顯著者二事。一爲善惡報應。二爲施與功德。前者旨在勸人「諸惡莫作，

衆善奉行。」（語出法句經。）四天王觀察世人之說，原著眼在此。滅壽益算，均由於行爲之善惡。後者則主張敬禮三寶，施佛施僧。宅心慈悲，救濟窮困。前者偏重戒律，在北方以曇靖之教爲其最大之表現。後者則不有私財，自身苦行，而他施無盡。在北方遂演爲信行禪師三階教中心思想之一。

五戒十善人天教門 現存僞經中多特重視戒律。如決罪福經云，

小惡不積，不足滅身。吉凶禍福，皆由心生。不可不順五戒爲人本。十善福之根，五戒德之根。十善天之種。佛爲一切父，經爲一切母。同師（疑是歸字。）者則兄弟累刼常親善。五戒者是人五體，五戒具者，乃成人身。若缺一戒，則不成人。

敦皇本佛說大辯邪正經（大周錄著錄。邪正下有法門二字。）有曰，

爾時文殊師利菩薩重白釋迦牟尼佛言，大利益者云何。佛言，文殊師利，大利益者無過能翻一切惡爲一切善，此名大利益。

止惡從善，自可引用中國儒道二教之理論。由是乃有曇靖僞造提謂波利經之事，而有人天五戒教之說。

梁僧祐隋法經二錄均謂提謂經有二種。一爲一卷本，是眞典。一爲二卷者，乃宋孝武帝時北國沙門曇靖所僞造。續僧傳曇曜傳云，

又有沙門曇靖者以創開佛日，舊譯諸經，並從焚蕩。人間誘導，憑准無因。乃出提謂波利經二卷，意在通悟，而語多妄習。

據此，靖乃於魏太武帝焚毀佛經之後，妄造此經。又房錄云，

宋孝武帝世元魏沙門曇靜於北臺(平城)撰。見其文曰，東方太山，漢言代嶽。陰陽交代，故云代嶽。於魏世出，只應云魏言，乃曰漢言。不辨時代，一妄。太山卽此方言，乃以代嶽譯之，兩語相翻。不識梵魏，二妄。其例甚多，不可具述。備在兩卷經文。舊錄載有提謂經一卷，與諸經語同。但靖加足五方，五行。用石揉金，故成疑耳。

曇靖乃就一卷提謂經，增加陰陽五行之說。其教採取世俗一般之信仰，而雜以道術家言，亦漢代佛道之遺產也。

佛成道後，爲提謂及波利二商主說法事，(此在轉法輪之前。)見於佛典處甚多。瑞應本起經記其時佛說法，

文曰，

以有善心立德本故，諸善鬼神，常當擁護，開示道地，得利諧偶，不使迍蹇，無復艱患。人有見正以信喜敬，淨潔不悔，施道德者，福德益大。所隨轉勝，吉無不利。日月五星，二十八宿，天神鬼王，常隨護助。四天大王賞別善人。東提頭賴，南維睒文，西惟樓勒，北拘均羅，當護汝等，令不遭橫。能有慧意，研精學問，敬佛法衆，棄捐衆惡，不自放恣，終受吉祥。種福得福，行道得道。以先見佛，一心奉承，當爲從是致第一福，現世獲祐，快解見諦，富樂長壽，自致泥洹。（參看過去現在因果經卷三。）

蓋佛爲提謂波利二人說法，全在勸善種福。曇靖因欲誘導世人，故取一卷本經文，附會於中國之禮教，復雜以陰陽術數，最合於北朝一般人之信仰。故極爲流行。續高僧傳云，

隋初開皇關壤往往民間猶習提謂。邑義各持衣鉢，月再興齋，儀範正律，遞相監檢，甚具翔實云。

提謂之教，亦自有其儀範規矩，並檢察頗嚴也。

祐錄九載南齊荆州隱士劉虬無量義經序文，謂佛隨根機說法，其階有七。「先爲波利等說五

戒，所謂人天善根，一也。」淨影慧遠大乘義章卷一，謂劉虬言云，「如來一化所說，無出頓漸。華嚴等經是出頓教。餘名爲漸。漸中有其五時七階。言五時者，一佛初成道，爲提謂等說五戒十善，人天教門。」據此則五戒十善之世間法，乃佛爲人天善根所說。因隨根器說法，未演出世正道，故曰人天教。

辨正論一引魔化比丘經云，五戒人根，十善天種云云。言持五戒當得人身。修行十善必獲天報也。此或人天教名之所本。

此「人天教」不知名出何書。據義章言，人天教門，無所依據。並引提謂經文，以證二商人等所得乃「出世正道」，非人天教門。慧遠所引當出一卷之經。可見「人天教」乃中國人所立名稱，或即出於曇靖書中，亦未可知。按劉虬在曇靖之後，而法華玄義論南北判教之不同云，「北地師亦作五時教，而取提謂波利爲人天教。」由此可知人天教乃北方之異說，劉虬亦是採取北方之說也。

曇靖以五戒與五常五行五臟五方等等配合。仍是沿漢人陰陽家方法。辨正論卷一論名教與佛法之異同，而引提謂經曰，

不殺曰仁。仁主肝木之位，春陽之時，萬物蠢生，正月二月少陽用事，養育萃品，好生惡殺，殺者無仁。不邪曰義。義主肝金之位，七月八月少陰用事，外防嫉妬危身之害，內存性命竭精之患，

禁私不婬，婬者無義。不飲酒曰禮。禮主心火之位，四月五月太陽用事，天下太熱，萬物發狂，飲酒致醉，心亦發狂，口爲妄說，亂道之本，身致危亡，不盡天命，故禁以酒，酒者無禮。不盜曰智。智主肝水之位，十月十一月太陰用事，萬物收藏，盜者不順天，以得物藏之，故禁以盜，盜者無智。不妄曰信。信主脾土之位，三月六月九月十二月中央用事，制御四域，惡口傷人，禍在口中，言出則殃至，氣發則形傷，危身速命，故禁以口舌，舌者無信。

智者大師之法界次第初門卷上之下曰，

故佛爲提謂等在家弟子受三歸已，即授五戒，爲優婆塞。若在家佛弟子破此五戒，則非淸信士女。故經云，「五戒者天下大禁忌。若犯五戒，在天則違五星，在地則違五嶽，在方則違五帝，在身則違五藏。」

又摩訶止觀六上，言有三種法施。上者出世間上上法施，中者出世間法施，下者爲世間法施。世間法施即謂五戒十善等。五常五行亦似五戒。此提謂經說。並亦可與五經禮，樂，詩，書，易。無春秋。相配此智者私意。止觀輔行弘決卷六之二釋此段甚詳。文略曰，

言五常似五戒者，如提謂經中長者問佛，「何故但五，不說四六。」佛言，「但說五者，是天地之根，太乙之初，神氣之始，以治天地，制御陰陽，成就萬物衆生之靈。天持之和陰陽，地持之萬物生。人持之五藏安。天地之神，萬物之祖。是故但五。」又云，「所持五戒者，令成當來五體，順世五常五德之法。殺乖仁，盜乖義，婬乖禮，酒乖智，妄乖信。惻傷不殺曰仁。淸察不盜曰義。防害不婬曰禮。持心禁酒曰智。非法不言曰信。（此與辨正論所引不同。）此五者不可造次而虧，不可須臾而廢。君子奉之以立身，用無暫替。故云五戒。」又云，「不殺過於二儀，不盜如太素，不邪行如虛空，不妄語如四時。」

人天教門是世間法。謂佛爲優婆塞說，故推廣而與名教五常相比。（顏氏家訓歸心篇亦採此說。）又襲漢代陰陽道術，而三教合一，因得流行甚廣。隋智顗唐法琳並用之而不疑也。

曇靖之書意在止惡勸善，故亦載有天神下界察人善惡之說。法苑珠林八十八引提謂經云，

佛言四時交代，陰陽易位。歲終三覆八校，一月六奏。三界皓皓，五處錄籍。衆生行異，五官典領，校定罪福，行之高下，品格萬途。諸天帝釋太子使者日月鬼神地獄閻羅百萬神衆等，俱用正

月一日，五月一日，九月一日，四布案行帝王臣民八夷飛鳥走獸鬼龍行之善惡。知與四天王月八日十五日盡三十日所奏同無不均。天下使無枉錯，覆校三界衆生罪福多少所屬。福多者即升天上，即勅四鎭五羅大王司命增壽益算，下閻羅王攝五官除罪名，定福祿。故使持是三長齋。是故三覆八校者，八王日是也。

此所謂三覆者，在正月五月九月之初一日，即三長齋月。八校者即八王日，亦須持齋。六奏者指月之八日，十五日，三十日及十四日，二十三日，二十九日，即六齋日。（此均已見前引。）辨正論一，又引有淨土經（疑即淨度三昧經。）云，

八王者謂八節日也。言天王所奏文書，一歲八出，故稱八王。此日最急。……一月六奏，六齋日是。一歲三覆，即三長齋月也。

曇靖僞書所言相同，可見爲當時人一般之信仰也。

三階教之發生　三階教創者乃魏郡信行禪師。其教雖興於隋代，然實北朝流行之信仰所產生之結晶品。茲分條略述之於下。（參看矢吹慶輝三階教之研究。）

一、三階教人信當時佛法已入末法時代。按此說傳來甚早。如曇無讖云，釋迦佛正法住五百年，像法（像者似也。）住一千年，末法一萬。（文選頭陀寺碑文李注引之。）祐錄北涼道朗涅槃序後有跋，亦曰，「至於千載像法之末，雖有此經，人情薄淡，無心敬信，當知遺法將滅之相。」王簡栖頭陀寺碑文，亦言「正法既沒，像教陵夷。」是在南北朝初葉已有信當世入末法者。現存敦皇僞經中，多有末法之說。如決罪福經（法經著錄。）曰，「正教隱弊，末世時，師法不明。」像法決疑經（法經著錄。）曰，「無上法寶，不久磨滅。」大通方廣經（法經著錄。）曰，「於我末法中有能化一人。」首羅比丘經（法經著錄。經中言及洛陽。三階教籍目錄，有此經，見矢吹書一七七頁。）曰，「世將欲末，漸令惡起，來年難過。」法王經（未悉何時所作，但按經文，或在南北朝。）曰，「若滅度後，千五百歲，五濁衆生，多作惡業，專行十惡。」法經錄卷二卷四著錄小般泥洹經，一名法滅盡經，佛說法滅盡經，五濁惡世經，法滅盡經，等。敦皇殘卷中有小法滅盡經。此皆宣傳末法已至，均隋世以前之書，流行於民間者也。

二、三階教教義及戒行，多爲北朝所已流行。第一，信行本爲禪師，其教獎勵修定。此乃北方禪法流行之表現。第二，按寶車經（法經著錄。淮州沙門曇辨撰。）曰，如盲者不見日月，云云。而三階教謂第三階中，衆生如生盲人，不辨顏色。第三，法經錄四僞經中有頭陀經，北魏之時頗有習頭陀苦行者。三階教人亦以苦

行著稱。第四，教皇僞經中，有要行捨身經。（檢其內容，非開元錄七載之僞經，乃別爲一書。）勸人於死後分割血肉，布施屍陀林中。法經錄四亦著錄僞經屍陀林經一卷。則隋前已有此風。此亦三階教人所普行。第五，三階教分衆生有時階機緣根器之不同，而主張對根起行。此項說法，自早已流傳。如劉虬所謂五時七階是矣。隋初有滄州道正禪師，樂習禪法，頭陀（宗蘭若法。）乞食。（此均與三階教相同。）曾綜述憲法，流之於世，名曰六行凡聖修法也。（內典錄著錄，名爲凡聖六行法。）包舉一化，融接萬衢。初曰凡夫罪行，二曰凡夫福行，三小乘人行，四小菩薩行，五大菩薩行，六佛果證行。都合六部，極略一卷，廣二十卷。前半序分，後半行體。（內典錄謂其有二十卷，十卷，七卷，五卷，三卷，一卷，六種。）此分凡聖諸人之不同，而決定各人之行修，與信行創教立意相同。

三、提倡施與，立無盡藏，爲三階教之特色。但南北朝流行之佛教信仰，亦不乏此義。此亦可於僞經中見之。如決罪福經云，

大福皆用財貨，乃得成耳。夫布施者，今現在世有十倍報，後世受時有億倍報，不可計數，復億倍萬。我常但說萬倍報者，略少說耳。恐人不信，少說。

唐時三階教人師利曾僞造示所犯者瑜伽法鏡經。此經末曰，

此經一名像法，二名決疑，三名濟拔安養貧窮孤獨，四者最下世界悲田勝法，五者示所犯者瑜伽法鏡。

蓋此經乃就北朝流行僞書像法決疑經，加以增廣。決疑經者，唱言像法之末，應行布施。其文有曰，

此人邪命諂曲，求覓名利。若見布施貧窮乞人，復生瞋恚。作如是念，出家之人，何用布施。但修禪定智慧之業，何用紛動無益之事務。作是念者，是魔眷屬。

又曰，

善男子，我念成佛皆因曠劫行檀布施，救濟窮貧困厄衆生。十方諸佛亦從布施而得成佛。

按三階典籍常引此經。見矢吹書五九五頁。則卽此亦已可知信行禪師乃採取流行當世之佛徒信念，依己意援用經典，以創一宗派也。

又按曇靖信行均重戒律。其根本原因當因是時民俗敗壞，生死盲闇之中。故謂五濁衆生，已至末法時代。智慧禪定，均不能修。只能用戒律裁治。如續傳習禪篇論有云，「或有問曰，大聖垂教，正像爲初。禪法廣行，義當修習。今非斯時，固絕條緒，其次不倫，方稱末法。乃遵戒之行，斯爲極也。可見末法

時代，當重戒行，乃極通行之說也。

誌公與傅大士　南朝禪法，向少傳習。迨至齊梁，乃稍稱盛。而保誌（亦作寶志。）傅弘均業禪，尤以神通顯於世。關於二人之神話甚多，殊少可信。（燈錄所載二人偈言等均晚出之僞說。）梁慧皎與誌公同時，僧傳中詳記其事。陳徐陵與傅大士亦爲同時，作有東陽雙林寺傅大士碑文。茲依之略述二人之事蹟如下。

釋保誌，本姓朱，金城人。少出家，止京師道林寺。師事沙門僧儉爲和尚，修習定業。崇畺良耶舍之禪法。（僧傳耶舍傳。）至宋太始初，忽如僻異，居止無定，飲食無時。髮常數寸，常跣行街巷，執一錫杖，杖頭掛剪刀及鏡，或掛一兩匹帛。齊建元中，稍見異迹。數日不食，亦無飢容。與人言，始若難曉，後皆効驗。（僧傳述有多事，茲略之。）時或賦詩，言如讖記，京土士庶，皆敬事之。齊武帝謂惑衆，收駐建康。因顯神異，乃延入禁中。梁武卽位，甚見崇禮。先是齊時多禁誌出入，梁武登極，乃下詔曰：「誌公迹拘塵垢，神遊冥寂。水火不能燋濡，蛇虎不能侵懼。語其佛理，則聲聞以上；談其隱淪，則遁仙高者。豈得以俗士常情，空相拘制。何其鄙狹，一至於此。自今行來，隨意出入，勿得復禁。」誌自是多出入禁內。誌能分身。爲武帝祈雨，並有奇驗。天監十三年（五一四）冬無疾而終，自預知死至。武帝厚加殯送，葬於鍾山獨龍之阜。勅陸倕製銘辭

於塚內。王筠勒碑文於寺門，傳其遺像，處處存焉。初誌顯迹之始，年可五六十許，而終亦不老。人咸莫測其年。有徐捷道者，居於京師九日臺北，自言是誌外舅弟，小誌四年，計誌亡時，應年九十七云。

傅大士（續傳慧雲傳云名弘。傳燈錄曰名翕。）東陽郡烏傷縣人。嘗自序云，「係彌勒菩薩分身世界，濟度羣生。」年二十四，棄家隱居其縣之松山。修禪遠壑，絕粒長齋。太守王烋言其詭詐，幽諸後曹。迄至兼旬，絕粒不食。於是州鄉媿伏，遠邇歸依。逃迹山林，肆行蘭若。其自序又云，嘗見七佛如來，十方並現。釋尊摩頂，願受深法。每至楗槌應叩，法鼓裁鳴，空界神仙，共來行道。（以上傳自序語。）至若凡人，雖不能感見諸佛。然亦謂曾睹大士金色表於胸臆，異香流於掌內。或見身長丈餘，脚長二尺，指長五寸餘。於是大士禪修既滿，出化鄉里。鄉人乃或捨鬚髮，或傾財寶，於大士坐禪之高巖松下建寺，因名雙林寺。大士亦還家貨貿妻兒，襄助功德。並造九層磚塔，經典千餘卷。從之學者，頗有其人。梁大通元年（五二七）縣中傅普通等一百餘人，詣縣令范胥連名薦述。又以中大通四年（五三二）傅德宣等三百人，詣縣令蕭詡具陳德業。均未得見信。又二年大士乃自遣弟子傅暀至京，致書梁武帝，自稱爲「雙林樹下當來解脫善慧大士」。當時僧人上書帝王，辭甚恭謹。即國師智者法師，（即慧約。）等亦文牒卑恭。今大士既非沙門，年非

長老。致書至尊，教以治道。因此道俗驚疑，而傳暀發弘誓，在御路燒其左手。因得達天聽。於是迎大士至都，入殿講論作偈言若干。帝待以殊禮。大士常日授禪。然亦講維摩思益等。(未言及金剛經。)大士預知世將大亂，擬自燒身，爲衆生除罪。學徒聞之，乃悲號踊叫。弟子居士徐普拔潘普成等九人，求輸己命以代。其中或截首刊鼻，或焚臂燒身。大士因許更住人間。於是弟子居士范難陀，比邱法曠，優婆夷嚴比邱，各在山林燒身。亦有比邱寶月等二人，窮身繫索，挂錠爲燈，亦有比邱慧海菩提等八人燒指。尼曇展慧光法纖等四十九人行不食齋法。比邱僧拔慧品等六十二人割耳出血和香。凡此均所以供養其師。乃大士終於太建元年(五六九)夏於本州棄世而去。按徐陵碑云，大士「小學之年，不遊黌舍。」吉藏中論疏云，「大士本不學問。」自謂爲彌勒降生，頗顯神通，以致奉者若狂。唐初道宣作續高僧傳，亦以列入感通門中。而後世禪宗人乃言大士曾見達磨，唱金剛經頌，而所記大士之言，始頗有宗門風味焉。

按燒身供養，南北頗流行。詳僧傳忘身篇及續傳遺身篇中，如宋僧瑜在匡山坐薪龕中，合掌平坐，誦藥王品。(法華經此品載藥王燒身事。)火燄交至，猶合掌不散。宋慧益以吉貝自纏，灌油燒之。北周最有名之僧崖

菩薩，以布裹左右五指燒之。如是經日，左手指盡，油沸，將滅火。乃以右手殘指，挾竹挑之。以日繼夕，並燒二手，眉目不動。後復燒身，身面焦坼，尙在火中禮拜。按燒身之意義有三。一重佛法。二願如藥王燒身後，得生天國。三者示禪定威力。凡慧可斷臂不覺，智顗受毒不傷，此種故事，皆證其禪定功夫之完滿。惟慧皎論曰，

> 至如凡夫之徒，鑒察無廣。竟知盡壽行道，何如棄捨身命。或欲激譽一時，或欲流名萬代。及臨火就薪，悔怖交切。彰言旣廣，恥奪其操。於是僶俛從事，空嬰萬苦。若然，非所謂也。

若此則燒身並以駭衆要譽。燒身乃宗教情緒熱烈之表現，往往煽動羣心，致舉國若狂。（如傅大士之事。）故不免有人願捨身形，以激譽流名也。

南方之十誦律　十誦律羅什等譯之關中，卑摩羅義傳之壽春，僧業慧觀等弘之於建業。南方在宋代除十誦以外，已幾無律學。（四分，五分，僧祇，均學者極少。弘明集載慧義致范泰書，稱祇洹寺用僧祇律。）齊梁更然。今略述其名家如左：

釋志道卽僧祐師資傳列入之道律師。亦十誦律家也。住鐘山靈曜寺，特長律品。何尙之欽德致

敬。先時魏太武滅法，後世嗣興，而戒授多闕。道旣誓志弘通，不憚艱苦。乃攜同契十有餘人，往至虎牢，集洛秦雍淮豫五州道士，會於引水寺，講律明戒，更申受法。魏土僧禁獲全，道之力也。後南返，於齊永明二年卒於湘土，春秋七十有三。

據廣弘明集智稱行狀，謂律學之盛，始自智稱。而慧皎明律篇論亦謂稱在齊梁之間，號稱命世。釋智稱者，本魏冀州刺史裴徽之後。祖世避難，寓居京口。從宗公仰禪師，隱具二律師等受禪律。至京師聽法穎講律。僧祐十誦義記序云，「大律師積道河西，振德江東。」蓋卽指穎，可見穎之身價。（僧傳有傳。）定林寺法獻聞稱名，攜止山寺。獻亦名律師也。齊文宣王等常邀稱開講十誦。一生講大本四十餘遍。齊永元三年卒，春秋七十二。著十誦義記八卷，盛行於世。（廣弘明集載智稱行狀。）

南朝律師之最有名者爲僧祐。少事僧範道人，法達法師，曾從定林法獻，並受業於法穎。穎乃「一時名匠，爲律學之宗」。祐復竭思鑽求，無懈昏曉。遂大精律部，有邁先哲。齊竟陵文宣王每請講律，聽衆常七八百人。永明中勅入吳試簡五衆，並宣講十誦，更申受戒之法。凡獲信施，悉以修寺，並建無遮大集捨身齋等。又造立經藏，搜校卷軸。祐爲性巧思，能自準心計。及匠人依標，尺寸無爽。故光宅

棲霞二寺大像，及剡縣石佛等，並請祐經始，準畫儀則。梁武帝及王公朝貴均崇其戒範。開善智藏請事師禮。凡白黑門徒一萬一千餘人。以天監十七年五月二十六日卒於建初寺，春秋七十有四。初祐集經藏既成，（劉勰助之。）使人抄撰要事，爲出三藏記集，法苑記，世界記，釋迦譜，及弘明集等。並著有沙婆多宗師資傳。

智稱之弟子有法超。梁武帝勅集出律要儀十四卷，通下梁境，並依詳用。至陳代以曇瑗智文均名律師。續僧傳曰，

宣帝下詔國內，初受戒者，夏未滿五，皆參律肆。可於都邑大寺廣置德場。（一作聽場。）仍敕瑗公總知監檢，明示科舉。有司準給衣食，勿使經營形累，致虧功績。瑗既蒙恩詔，通誨國僧，四遠被徵，萬里相屬。時卽搜擢明解詞義者二十餘人，一時敷訓。衆齊三百。於斯時也，京邑屯鬧，行誦相諠，國供豐華，學人無弊。不踰數載，道器大增。其有學成將還本邑，瑗皆聚徒對問，理事無疑者，方乃遣之。由是律學更新，上聞天聽。

此蓋似設一戒律專門學校也。智文曾與眞諦同止晉安，卒於隋開皇十九年，年九十一。平生曾講十

誦八十五徧，大小乘戒心、羯磨、等二十餘徧，金光遺教等各有差焉。著律義疏十二卷，羯磨疏四卷，菩薩戒疏兩卷。僧尼從受戒者三千餘人。

菩薩戒之流行

菩薩戒爲大乘戒。中華一向重大乘，故並流行。齊梁之時，如梁武帝等，均稱菩薩戒弟子。菩薩戒以地持經，菩薩瓔珞本業經，及梵網經爲主。而涅槃經大智度論等，亦均有大乘戒之說明。地持經曇無讖譯，與宋求那跋多羅譯之菩薩善戒經同本，屬瑜伽宗。北朝僧範慧順靈裕法上均曾爲之作疏。慧光曇遷亦弘此經。靈裕之弟子曇榮專精此部。至若南方，殊少研者。梵網經爲大乘戒之最要經典。但爲僞經。其所載與其他大乘經律殊不合。房錄始著錄，謂爲羅什譯。法經錄言諸家皆多入疑品。僧祐錄無之，僅謂什譯波羅提木叉（亦即僧傳之菩薩戒本）。可見此經乃北方人僞造。其序文乃據什譯波羅提木叉後記，而加以增改。其經文乃取曇殊千臂與優婆塞戒等，參以私意，加以改造。（參看望月信亨淨土教之起原與發展，頁一五四下。）北土之所以出此經，當因提倡大乘戒之故。按太武帝毀法之後，北方僧伽破壞紀綱蕩然。故志道律師特往洛陽明戒。（見前）梵網經或於此時應需要而僞造。其後傳至南方，梁慧皎乃爲作疏。但南方除皎以外無人研此部。祐錄既不載經名，即僧傳亦未提及。總之，梵網戒本必流行北方，

而南方頗未注意也。

北方四分律之興　北方在元魏時所行之律爲僧祇及十誦。至四分之弘，不知究導源何人。此有二說。續高僧傳慧光傳曰，

> 先是四分未廣宣通，有道覆律師創開此部，製疏六卷。但是科文，至提舉弘宗，無聞於世。故光之所學，惟據口傳。

按慧光爲北齊人，道覆亦應在魏末。惟據日本凝然大德律宗綱要曰，

> 四分譯已經六十餘年，至元魏第六主孝文之世，有北臺法聰律師本學僧祇，開通精研。然窮初受部，依曇無德。轉僧祇講，初弘四分。受隨相契，事歸一揆。然是口授，未載簡牘。道覆以後，造疏釋文。

據此在道覆以前，法聰已研四分。但曇無德律無論始於何人。而其大盛則由慧光。光北朝之末，爲最大師，且爲地論元匠。其事蹟待下略陳。唐道宣弘律亦宗四分。其作高僧傳，遂以慧光列入明律篇中。慧光卒於北齊之世。其後研四分律者甚多。北方普遍奉行。約在慧光後百年，唐中宗令南方禁用十

誦。於是北方四分戒律，乃行於天下。至若陳末至隋初之四分律師，則多慧光之後輩。此於隋唐律宗之建立特有關係，今姑不贅及。

第二十章　北朝之佛學

高僧傳齊僧宗傳云，先是北土法師曇準，聞宗特善涅槃，迺南遊觀聽。既南北情異，思不相參。準乃別更講說，多爲北土所師。據此則南北之學，實有差異。（隋唐章疏亦常分別南北學說。）釋迦之教，空有兩輪。南方空學較盛，北方偏於有學。其於大乘，則研涅槃（涅槃自是空宗，而講說者則常墮於有。）華嚴地論，於小乘則行毗曇成實。法華玄義釋籤云「江南盛弘成實，河北偏尚毗曇」。此乃就南北朝末葉之學比較言之。夫成實者，雖非畢竟空而已受大乘法性學之影響。毗曇乃娑婆多，說一切有。北方毗曇，駕凌成實，或以此故。淨影慧遠，著大乘義章。每門率先敍毗曇，次及成實。而歸結於地論涅槃之學。是意在由小有以及小空（成實。）大有（地論。）妙有。（涅槃。）此四者爲北方主要學術。又法相古學，南有攝論，北有地論，然攝論初傳，南方殊少信者。至陳隋之際，乃稍光大。然其流行甚盛，則由於北方地論師人，如曇遷靖嵩等。故攝論亦實可稱爲北方之學也。今述北土佛學流行之迹，而以攝論附焉。

彭城之佛學　北方佛教義學，以羅什在長安時爲最盛。其後疊經變亂，學僧星散。涼州沙門，徙

於平城。北朝之初，佛教與道安羅什時代，大異其趣。禪師玄高曇曜，實執僧界之牛耳。由是盛行淨土念佛，又偏重戒律，並雜以方術陰陽之神教。凡漢代佛法之殘餘，似多流行於北。至若義學，在北朝初葉，蓋蔑如也。北朝義學之興，約在孝文帝之世。其先多來自彭城。其後洛中乃頗講佛義。而終則在東魏北齊，鄴城稱為學海焉。

彭城佛學之盛，由於關中佛法之受摧殘。先是在羅什晚年，以及姚秦潰敗，學僧已多東下，曇影謂隱於陽翟九崖巖。（魏書殷紹傳。）道融講道於彭城，至者千人，門徒三百。慧義原亦遊於彭宋之間。東阿慧靜少遊伊洛，晚歷徐兗。僧苞宋永初中，遊北徐。道憑亦授學彭城，（見三論略章。）聲蓋海岱。僧導止於壽春，傳三論成實。（以上東阿靜外，均羅什弟子。）蓋關中之學，已東徙徐海。什公弟子僧嵩亦居彭城之白塔寺，（釋老志。）原主大品，（中論疏。）兼明數論。（僧傳道溫傳。）所謂數論，當兼舉成實毗曇。嵩公為南北成論學之大師。而中論疏云，嵩原信大品，而非涅槃。（亦見祐錄五喻疑論。）是其原篤守羅什之學。然至晚年，復悔前僻執，而亦奉涅槃之說。（亦見中論疏。）則涼州之學亦傳入彭城矣。

僧淵初遊徐州，在白塔寺從僧嵩受成實毗曇二論。（名僧傳抄說處載僧淵從嵩受成實論事。）其時彭城當已入北魏版

闍。淵公弟子知名者四人（詳第十八章中。）此中道登、惠紀（亦作記。）曇度（亦作法度。）以成實知名，俱爲魏孝文帝所重。太和十九年帝且親幸白塔寺，憑弔嵩師居寺。當時徐州實爲北魏義學之重地。（參看第十四章。）北方義學之淵源，孝文帝時，實以徐州爲最著。

北方涅槃之學　涅槃大經，本出涼州。時慧嵩道朗，已以此知名。其後傳之南方而極盛。涼土沙門既至平城，亦當攜涅槃經至。（魏太武帝原聞曇無讖之名而欲召至。）然在宋齊之際，北方之研究涅槃者，因史書闕文，不能知其詳。然僧淵之弟子道登，乃從徐州僧藥習涅槃。寶亮從青州道明法師學。（續傳僧詮曾從道明沙門受業，或卽一人。）曇準在北方從智誕受業。道樂道明智誕想均宋時北方之涅槃學者也。同時善此之曇度乃學於南者。宋初北方東阿慧靜特爲知名，其弟子頗有解涅槃者。（如法瑤、曇亮等，已見第十七章。）其著作多流傳北土，不甚過江。

由上所言，北方宋齊時，早有研究涅槃者。然曇準於齊時南遊，特聽僧宗講涅槃，乃審知此學，南北不同，思不相參。則北方涅槃殆有特異之點也。北魏孝文以後，學者大盛。魏末隋初，北方以此顯者更多。計自魏中葉至隋初，習此者有曇準、曇無最、慧光、圓通、道憑、道愼、寶彖、靈詢、僧妙、道安、法上、曇延、慧藏、靈裕、慧海、融智、慧遠、靖嵩等。

約在孝文帝世，北方習涅槃者特多。此經來自涼州，可見元魏佛法與涼州關係之密切。釋僧範因聽涅槃而出家。初學涅槃，頓盡其致。後復就慧光學，著涅槃疏。因變疏引經，製成爲論，故稱爲涅槃論。釋惠順亦初聽涅槃，後復就光師出家，以決所滯。道憑亦早學涅槃成實等，後乃從光學律。釋靈詢亦少習成論涅槃，後亦學於慧光。據此可見涅槃乃當時所常講。慧光大師備通經論，爲當世所宗。故學涅槃者亦從之受業。光師著有涅槃疏。門人法上及再傳弟子慧遠，均特以此經擅名。而隋僧靈裕曾學於道憑，亦善涅槃，並作經疏。

北齊法上，一時名匠。年九歲，得涅槃經，披而誦之。卽生厭世，遂從禪師道藥出家。（此不知是否卽前文之徐州僧藥。）出家後曾潛居林慮山，誦法華維摩。入洛講法華。後值時儉，衣食俱乏。上專意涅槃，無心凍餒。後投慧光受具足戒。講十地地持楞伽涅槃等部，爲國僧統。著作中有佛性論二卷。卒於周大象二年，年八十六。上之弟子慧遠，（事略見後。）齊隋之間，推爲泰斗。則爲地論而兼涅槃之學者。續僧傳謂其本住清化，（寺名，在澤州高都。）祖習涅槃寺衆百餘，領徒者三十，並大唐之稱首也。其著作中有涅槃疏十卷。而其大乘大義章曾雜宗涅槃也。但北朝末年，最以涅槃知名者爲曇延。續高僧傳謂唐釋玄會自延遠輟斤之後，

作者祖述前言，唯會一人，獨稱孤拔。據此則曇延慧遠之涅槃學之見賞與流行，可知也。

曇延者，蒲州桑泉人。少聽河東僧妙講涅槃。僧妙講解斯經，以爲恆業。延深悟其旨。遂出家。更聽華嚴，大論，十地，地持，佛性，寶思惟等諸部。及周武毀法，遁居太行。隋文即位，又到長安。帝師事之。開皇八年卒，年七十三。隋唐之際，其弟子善涅槃者甚多。延作有涅槃疏十五卷。除上述各疏外，北周寶彖，亦有涅槃疏。

北方四宗　判教之事，不知起於何時。今所知者，最早有慧觀法師，曾分頓漸不定三教。天台法華玄義十上則判教之說，約在北涼曇無讖法師之時也。又判教之事，所據經典，各家不同。最流行者，爲五時之說。此則出於大涅槃，而此經曇無讖所翻，且又觀師之所服膺也。又華嚴稱爲頓教。出此經時，慧觀法師必親與勝會。譯於慧觀所住之道場寺。及南北朝末造，華嚴盛於海內，地論宗人判教者至爲繁多，則因此經亦其根本典籍也。至若法華會三歸一，綜合諸教，納於一軌。則判教諸說所藉之基本理論，故此經亦非常重要也。慧觀著有法華宗要。

南北朝判教異說極多。諸書所載，如慧遠大乘義章一，吉藏大乘玄論卷一，卷五，智者法華玄義十，法藏華嚴探玄記一及五教章卷一，窺基法苑義林章卷一等。紛歧不一。然較而論之，南學簡要，判教之說，既不盛行，如梁武即非離五時之說。且不複雜，劉虬五時七階雖繁，然此說已加入北方提謂僞經，非純粹南說。

灌頂記天台所傳南三北七（謂判教十家，南三家北七家。）之說。不但北有七家。而南之三家，亦均只分為三，所謂頓漸不定是也。北有七家，可見判教之盛行。且於分頓漸不定以外，復有多說。其分判之繁，異於南朝。此亦或因北學深蕪，窮其枝葉歟。

印度佛典出世先後不同，各有其立義之宗旨，學說之背境，於是陳義紛繁，而有二乘諸部，性相各宗。及經論東流，研讀者多，又各抒其所見而異說並興。判教之說，蓋求於印度佛典之紛歧，作一整理統一之區畫。又欲於依判者之宗義，以平章中國流行之異說，而定於一尊。其包舉既廣博，而計劃亦至偉大。中國宗派之型成，實憑藉於此。天台華嚴地論諸宗之成立，本在北方。而華天二派之判教為其整個學說之骨架，至為重要。蓋亦北方風氣之所釀成。故其判教乃由抉擇北土諸說而成也（如圖教不見於南人判教，而北方有之。又天台傳北方禪師亦判教。其一分有相與無相大乘。而無相為楞伽等。特指楞伽為無相，此必為禪宗初起之說。而禪師亦判教，可見北方此事之盛行也。）

判教之事，不但與宗派之成立至有關係。而研究判教之內容，亦可知時代流行之學說研究之經典為何。蓋判教者之所採取，必為當時盛行之經典與學說，故實其時佛學情形之反影也。隋唐章疏，（吉藏大乘玄論中論疏慧遠大乘義章及天台法華玄義華嚴探玄記等。）均述北方之四宗說此說稱為地論師所立。（大乘玄論。）亦謂為光統（慧光

之說。（法華法義及中論疏記。又光亦謂有三宗說。）光師乃高齊時北僧領袖，地論之最大師也。又謂（及中論疏。）此爲大衍寺曇隱師（探玄記及分齊章）之說。曇隱乃光師之弟子。安澄中論疏記雖亦言此是光律師說。但又云魏時道辨略標四宗。道辨者乃魏孝文帝時僧人。則此說不但爲勢力最大之地論師所用，而且其來源已久遠也。

四宗者謂因緣，（又謂名立性宗。）假名，（又名破性宗。）不眞，（又名破相宗或誑相宗。）眞。（又名顯實宗或常宗。）初謂毘曇，二謂成實，三謂般若四論，四謂涅槃華嚴（天台玄義，華嚴分齊章。）及地論。（大乘玄論。）四者除般若四論外，均爲北方之顯學。慧遠大乘義章收集廣博。然亦只陳毘曇，成實，地論，涅槃，諸經義，則北方佛學之風，亦可以知矣。

一謂毘曇，是因緣宗。（法華玄義解曰，指毘曇六因四緣。）中論疏記一曰，

一因緣宗，二諦諸法無有自性。因緣起作，以爲俗諦。理本寂滅，以爲眞諦。但凡夫妄情，計有定法。空此妄情，故云色卽是空。後人詺毘曇宗。

按毘曇者謂沙婆多部。沙婆多說一切諸法皆有自性。故大乘義章敍此宗云，

言立性者，小乘中淺，宣說諸法各有體性。雖說有性，皆從緣生，不同外道立自然性。此宗當彼阿毘曇也。

安澄所言此宗二諦亦復非是。義章謂毗曇立事理二諦。文曰

> 初（亦作約誤）宗之中，事理相對。事爲世諦，理爲眞諦。陰界入等，彼此隔礙，是其事也。苦無常等十六聖諦，通相之法，是其理也。

慧遠所述，按之毗曇，實有所據。安澄所敍第一宗，疑日人之誤傳也。（安澄所引肇論述義，乃日人之書。）

> 二謂成實，是假名宗。（法華玄義云指成實三假。）疏記曰，
>
> 二假名宗，萬法雖殊，相假而有，皆无其實，但有名用，故名爲俗。此假名法，體性寂滅，名之爲眞。凡假藉緣，其體寂滅，故云色卽是空。後人諮成實宗。

此與遠師所述相同。文曰，

> 言破性者，小乘中深宣說諸法虛假無性，不同前宗立法自性。法雖無性，不無假相。此宗當彼成實宗也。

又曰，

> 第二宗中因緣假有，以爲世諦。無性之空，以爲眞諦。

三謂般若，是不眞宗。（分齊章云說卽空理，明一切法不眞實等。）疏記曰，

二不眞宗，一切諸法無有實體，似同幻夢。業力機關與鼓成立，名之爲俗。俗幻夢虛誑不實，本來寂滅，以爲眞諦。幻夢色體无名无相，故云色卽是空。後人諮三論宗。

義章所載略同，但較爲切實。文曰，

破相宗者，大乘中淺明前宗中虛假之相亦無所有。如人遠觀陽炎爲水，近觀本無。不但無性，水相亦無。諸法像此，雖說無相，未顯法實。

又曰，

第三宗中，一切諸法妄（亦作異誤。）相之有，以爲世諦。無相之空，以爲眞諦。(下略)

四爲眞宗。（法華玄義云，常住佛性，本有湛然。分齊章云，明佛性法界眞理等。）疏記曰，

四者眞宗。世法夢幻，義非孤起，託於眞理，離眞無妄，妄由眞起。是故經云，生死者依如來藏。然有二義，一者世諦妄想故空，理非是眞。二者其體眞實寂滅，是故是空，理是眞妙。

義章所言亦相同。文曰，

又曰，

顯實宗者，大乘中深，宣說諸法妄想故有。妄想無體，起必託眞。眞者所謂如來藏性。恆沙佛法，同體緣集，不離不脫，不斷不異。此之眞性緣起集成生死涅槃。眞所集故，無不眞實。辨此實性，故曰眞宗。

又曰，

第四宗中，義別有二，一依持義，二緣起義。若就依持以明二諦（原無諦字今補。）者，妄相之法，以爲能依。眞爲所依。能依之妄，說爲世諦。所依之眞，判爲眞諦。然彼破性破相宗中，有爲世諦，無爲眞諦。今此宗中，妄有理無以爲世諦。相寂相有，爲眞諦也。若就緣起以明二諦（原無諦字今補。）者，淸淨法界如來藏體緣起造作生死涅槃，眞性自體說爲眞諦，緣起之用，判爲世諦。

按慧遠大乘義章本爲其時佛學之概論。而四宗之說，包舉各宗，則又北朝佛法概論之概論也。研究北土之學者，宜首就此發明也。

毗曇之翻譯　六朝之所謂毗曇，其所包含甚廣汎。如舍利弗阿毗曇及迦旃延八犍度均屬之。但如三論玄義曰，

而阿毗曇是十八部薩婆多部。毗曇者蓋謂屬於一切有部（薩婆多・華言一切有。）也。一切有部之本論，通稱爲八犍度。卽唐譯之發智論。次要卽爲釋此之毗婆沙。而六朝人所最研究者爲法勝之阿毗曇心，及達磨多羅（法救也。）之雜心論。茲列隋以前所譯之毗曇於左：

阿毗曇甘露味論二卷　尊者瞿沙（一切有部論師。）造，魏吳失譯。

鞞婆沙論十四卷　尊者尸陀槃尼造，苻秦僧伽跋澄所出，難提錄爲梵文，佛護譯傳，敏智筆受。此又稱爲「廣說。」亦卽「十四卷毗婆沙。」

阿毗曇八犍度論三十卷　尊者迦旃延子造，苻秦僧伽提婆出，與唐譯之發智論同本。

阿毗曇心十六卷　苻秦建元十八年道安曾令鳩摩羅提婆譯之。及苻堅死後，僧伽提婆在洛更出十六卷。及提婆遊廬山，又譯阿毗曇心論四卷。據開元錄，十六卷者乃法救之雜心論。四卷者乃法勝之心論。

阿毗曇心論四卷　東晉時僧伽提婆在廬山出，卽法勝所造。

舍利弗阿毗曇論二十二卷　姚秦曇摩耶舍與曇摩崛多共譯

雜阿毗曇心論十三卷　東晉法顯覺賢共譯，即法救之作。

阿毗曇毗婆沙論六十卷　北涼浮陀跋摩譯。原序謂因亂失四十卷，只存六十卷。此與唐譯之大毗婆沙同本。

雜阿毗曇心十三卷　宋伊葉波羅等共譯，即法救之書。

雜阿毗曇心論十一卷　宋僧伽跋摩譯，即法救造者。

衆事分阿毗曇論十二卷　宋求那跋陀羅與菩提舍共譯，此即品類足。

六足阿毗曇一卷　宋失譯。

立世阿毗曇十卷　陳眞諦譯。

法勝阿毗曇心論經六卷　優波扇多造，北齊那連提黎耶舍與達摩闍那共譯。

此外眞諦譯之俱舍論，非純粹有部阿毗曇，不列入。

毗曇之研究　觀上所列，毗曇之昌，始於苻秦之道安。安公在關中譯經時，其所作經序中之毗

曇一語，均指罽賓來僧所譯，自爲有部之論藏。而高僧傳竺道潛傳，謂潛之弟子竺法友嘗從師學阿毗曇，一宿便誦。推其年歲，應在安公入關之前。其所謂阿毗曇者，亦不知爲何。但一宿便誦，當卷數不多，或魏吳失譯之甘露味論也。安公在關中出有部論後，關中大亂。提婆渡江，其學頗少時行於江南。匡山慧遠道生慧持建業慧觀王珣等頗弘有部，已詳第十一第十六章中。但不久什公來，弘大乘，毗曇殊少聞研習者。

但觀晉末及劉宋亦常譯毗曇，則此學自爲時人所比較注意者。宋齊二代北方罕有精者。而南朝有多人。

法業，居建業南林寺。善大小品及雜心。爲弘華嚴有名者。

慧定居建業中興寺。善湼槃及毗曇。

曇斌居建業莊嚴寺，從法業受華嚴，雜心。

僧鏡在京下定林寺。祐錄載其雜心序，似即其所著毗曇玄論序。據序文，求那跋摩譯雜心時，鏡曾參與。鏡並善法華，維摩，泥洹及作實相六家論。

曇機在會稽，善法華，毗曇。

慧通住京冶城寺，製大品，勝鬘，雜心，毗曇等義疏。

成具在江陵，善十誦，雜心，毗曇等。　以上諸人，均列在宋時。

僧淵在濟州，曾從僧嵩受成實，毗曇。但淵尤為成論大家。

僧慧在江陵，其師為曇順，順為遠公弟子，能講涅槃，法華，十住，淨名，雜心等。

慧基在會稽，善大乘諸經，當亦知毗曇，如下說。

智林在建業，後返高昌，乃三論學者，著阿毗曇雜心記。　以上在南齊時。

觀上所列，殊少著名之大師。而法業僧鏡僧淵智林，均不以毗曇為其特出之學。且宋時善之者少，而齊時更衰落。（北方只僧淵一人。）梁時南方有道乘僧韶法護（續傳有傳，以毗曇教學者。即僧傳僧盛傳之僧護。）法寵法令慧集智藏及靖法師（與皇從學。）慧開等，亦多非一時之傑。惟智藏為南方名僧，但仍成實大家，兼以涅槃馳譽者也。其專研毗曇之有功績者為慧集。僧傳謂集在會稽，為惠基法師弟子。惠基之師為僧伽跋摩，即宋代譯雜心之人也。傳繼曰，

後出京止招提寺。復遍歷衆師，融冶異說。三藏方等，並皆綜達。廣訪大毗婆沙，及雜心犍度等以相讎校。故於毗曇一部，擅步當時。凡碩難堅疑，並爲披釋。海內學賓，無不畢至。每一開講，負裘千人。沙門僧旻法雲並名高一代，亦執卷請益。今上（梁武帝）。深相賞接，每請開講。以天監十四年還至烏程遘疾而卒，春秋六十。著毗曇大義疏十餘萬言，盛行於世。

按前此所研之毗曇，多爲雜心。至慧集始搜求婆沙及犍度之大部。其著疏至十餘萬言，學者千人。莊嚴僧旻光宅法雲均從聽講，其成績可觀也。（陳時高麗人智晃在揚都，著有部，見續傳曇遷傳。）

但約同時，北方之毗曇尤大盛。宋齊二代，北方佛學較衰，義學不振。毗曇亦然。但北方，大德靈裕曾從安遊榮三師聽雜心。遊者當即智遊，慧嵩亦曾從聽毗曇成實。安遊榮三法師，乃當齊梁時北方之善毗曇者也。

慧嵩者，高昌國人。少出家。尤甄雜心。已爲彼國所重。高昌王欲使釋門更闢。獻嵩與其弟於魏，丞相高氏重之。時智遊論師，世稱英傑，嵩從之聽毗曇成實。學成在鄴洛宏化。法上爲僧統，見重於北齊文宣帝。嵩以慧學騰譽，頻以法義陵之。乃徙於徐州，爲長年僧統。仍居彭沛，大闡宏猷。江表河南，率遵

聲教。北齊天保中卒於徐州。嵩統解小乘，世號毗曇孔子。弟子有沙門道猷智洪晃覺散魏等，均爲名僧。而有志念，尤爲不世之傑。志念弟子之善毗曇者，亦復多人。故彭城慧嵩乃北方毗曇之重鎮也。

釋志念學問極博，非專業毗曇者也。其師有通智論之道長，善地論之道寵，及毗曇孔子慧嵩。其講學恆先開智度，後發雜心。當時北方成實元匠之明彥，特率其弟子洪該等三百餘人，躬聽志念講心論。（當即雜心。）僧傳並曰，

注如迦延本經，傳譯來久，業犍度中，脫落四紙。諸師講解，曾無異尋。念推測上下，懸續其文。理會詞聯，智符前作。初未之悟也。後江左傳本，取勘遺蹤，校念所作，片無增減。時爲不測之人焉。撰迦延雜心論疏及廣鈔各九卷，盛行於世。

據此則念於二論中或尤以雜心擅名。僧傳列其弟子之知名者二十餘人，均隋唐之大德；此中未必均善雜心。但北方毗曇之盛，先由慧嵩，繼以志念，應無疑也。

茲列表示慧嵩之毗曇學之系統於左：（嵩念等弟子之不知其善毗曇與否者，不列入。）

慧嵩
- 志念——其弟子有　慧藏（弟子智隱）　慧淨　神素（弟子海順）　道岳　道傑　悲休　靈潤等。
- 道猷——其弟子有　辯義　慧海等。
- 智洪
- 晃覺
- 散魏——其弟子有　道傑（亦師志念。）

志念卒於隋大業四年，其弟子有慧休，唐初元匠。此後慧休弟子之玄奘法師，大譯有部諸論。但毗曇之研究，唐世實不盛。而自梁末至隋初，則精此者多。法華玄義釋籤所言，「江南盛弘成實，河北偏尙毗曇」。此當指南北朝之末葉。其時淨影慧遠作大乘義章，每先列毗曇成實，而歸結於其所宗之地論涅槃。此外未專列餘家，即此亦可見毗曇之爲人所重視也。但河北之偏尙毗曇，在梁以後。而江南之盛弘成實，始於梁以前。且成實之勢力堪稱大國，而以毗曇較之他家，仍僅可謂爲附庸也。

北方之成實師　自羅什譯成實以後，北方義學當甚衰落。又史書失載，僅知彭城僧嵩傳授此

學於僧淵。淵之弟子道登慧紀（亦作記。）曇度，均善成實。魏孝文帝師事道登，喜成實論。有釋法貞者，少居洛下廣德寺，爲沙門道記弟子。及至年長，善成實論，深得其趣。法貞與僧建慧聰道寂同師道記，窮研數論，並明五聚。（成實。）時人目建爲「文句無前」，目貞爲「入微獨步」。（上見續傳。）其師道記當卽成論師慧紀。計貞等受學年代，應在孝文帝之世。（貞死於梁普通二年，年六十一。）及宣武帝，魏士佛法盛行者爲地論毗曇涅槃以及禪法淨土等。成實之學，想不甚見重。然自此後，南北學術上交通益盛。成實之學又由江左流入北土。如智脫，江都人，原爲鄴下穎法師弟子。後又聽江都強師成實及毗曇論。又聞丹陽莊嚴寺爝法師，成論獨步，並創新義。脫往從之。爝師亡時，深相付囑。脫後爲陳隋諸帝所重。脫修論疏四十卷。又刪正梁代琰法師玄義十七卷。講成論玄文各五十遍。又有道莊，建業人。初受彭城瓊法師之成論。釋法論南郡人，初在青溪亦研斯論。而新羅釋圓光航海至金陵，聽僧旻弟子講，兼研成論。（上均見續傳。）凡此數僧，均在陳隋之際，於南方學成實，而後乃至北方也。蓋在北朝末葉，斯論復多研求者。此中當以彭城慧嵩及渤海明彥爲尤要。嵩善數論，成實名僧靈裕從之受成實。明彥則史稱爲成實元緒。按嵩以毗曇命家，而彥亦曾率弟子洪該等三百人受學於毗曇師志念。蓋成實本出於婆沙，而當世成實

流行，似亦由於毗曇研究甚盛也。然成論勢力至隋後，爲他宗所奪。雖在唐初猶有研成實者，如明彥之弟子慧休洪該，該之弟子道傑懷素，彭城寺慧開之弟子道慶及道宗敬脫等。然已入頹風，不復振矣。

十地經論之傳譯　法相宗經典，我國自劉宋初漸多翻譯。如求那跋多羅出有四卷楞伽及解深密之一部，其最著者也。及至梁代，傳來更多。南北分爲兩宗。在北者爲地論宗，依世親之十地經論得名。在南者爲攝論宗，依無著之攝大乘論得名。北方法相宗之譯家爲菩提流支勒那摩提佛陀扇多等。其學極盛一時。南方譯家爲眞諦，實盡量輸入世親之眞傳。惟初則南僧多不信無塵唯識，頗不能廣布。然賴其弟子之努力，及與北方地論人之相契合，迨隋世而大盛至唐玄奘，而此學如日中天矣。

十地經論乃世親菩薩所作。北魏宣武帝永平元年（五〇八）譯於洛陽。有崔光序。略云，

以永平元年，歲次玄枵，四月上日，命三藏法師北天竺菩提流支，魏云道希，中天竺勒那摩提，魏云寶意，及傳譯沙門北天竺伏陀扇多，並義學緇儒一千餘人，在太極紫庭，譯出斯論，十有

餘卷。（現存本十二卷。）斯二三藏並以邁俗之量，高步道門，羣藏淵部，罔不研攬。善會地情，妙盡論旨。皆手執梵文，口自敷唱，片辭隻說，辯詣蔑遺。于時皇上親紆玄藻，飛翰輪首，臣僚僧徒，毗贊下風，四年首夏，翻譯周訖。

三寶記引李廓錄（作於永平年中。）曰，初譯宣武皇帝御親於大殿上，一日自筆受，後方付沙門僧辯（開元錄作僧辯等。）訖了。是翻譯此論之始，極見重視也。又據崔序，譯人乃菩提流支與勒那摩提二三藏。（即執梵本口唱者。）而佛陀扇多則任傳語之責。（即譯梵為華者。）

但據房錄卷九，敍勒那摩提譯經事曰，

初菩提流支助傳，後以相爭，因各別譯。

而續高僧傳菩提流支傳敍三人譯經情形曰，

當翻經日，於洛陽內殿，流支傳本，餘僧參助。其後三德（謂菩提流支勒那摩提及佛陀扇多。）乃徇流言，各傳師習，不相詢訪。帝弘法之盛，略敍曲煩。敕三處各翻，訖乃參校。其間隱沒，互有不同。致有文旨時兼異綴。後人合之，共成通部。

此皆謂三人譯經因相爭而各別譯。十地經論原有三本，經後人合為一本也。但據續高僧傳慧光傳曰，

> 勒那初譯十地，至後合翻，事在別傳。光（慧光）預沾其席，以素習方言，通其兩諍，取捨由悟，綱領存焉。自此地論流傳，命章開釋。

續高僧傳道寵傳曰，

> 魏宣武帝崇尚佛法，天竺梵僧菩提流支初翻十地，在紫極殿。勒那摩提在太極殿。各有禁衞，不許通言。校其所譯，恐有浮濫。始於永平元年至四年方訖。及勘讎之，惟云「有不二不盡」一那云「定不二不盡」一字為異，通共驚美。

據此則別譯者只菩提流支及勒那摩提二人。而其原因或由於奉勅別翻，恐有浮濫。或由兩諍，誤於流言。則頗難斷定。或者因二人相爭而奉勅別翻，以覘二僧之才學，亦不可知。但十地經論為地論宗之正典。地論宗當時分南北二派。慧光師勒那，道寵師流支。其派別殊異，當已於譯經時已見之。

相州北派學之傳布　北天竺菩提流支者，於永平初到洛陽。宣武帝甚重之。後勅居永寧寺。及

魏分東西，隨孝靜帝遷居鄴都。前後譯經三十部，合百一卷。其房內梵本可有萬夾；譯出稿本滿一間屋。其所出重要法相唯識典籍如下：

十地經論十二卷　世親造

深密解脫經五卷

入楞伽經十卷

金剛般若波羅密經論　世親造

無量壽經論　世親造

釋道寵，原名張賓，爲國學大儒雄安生之弟子。後出家廣尋藏部。及十地經論傳譯時，寵訪留支，求其深極。乃授十地典教三冬。隨聞出疏。出而開學，聲唱高廣。鄴下榮推匠成。學士堪可傳道者千有餘人。其中高者僧休法繼誕禮罕宜儒果等是也。（諸人均無傳，惟僧休見於靈幹傳中。）而又有志念者，爲隋朝名僧，亦曾從寵受學。志念之弟子知名者甚多。

相州南派學之傳布　中天竺勒那摩地者，以宣武帝正始時至洛邑，譯法華論（世親造。）等三部。並

譯十地經論。其慧解與留支相亞而不相能。說者謂曾教示三人，房定二士授其心法，慧光一人偏教法律，故光實傳其法相之學也。此據道寵傳，但佛陀弟子多亦為光之師，詳上節。且此事與光學於佛陀，事幾全同。

釋慧光者，地論宗之元匠，亦四分律宗之大師，且亦禪學之名僧也。俗姓楊氏，定州長盧人也。年十三，隨父入洛。四月八日往佛陀禪師所受三歸。誦經曾若夙習。旁通博義，窮理善談。出家後，時人號之為聖沙彌。佛陀亦謂其非常人。若受大戒，宜先聽律。有道覆律師，創開四分，製疏六卷，但是科文。至於提舉宏宗，無聞於世。故光之所學，惟據口傳。四夏乃講僧祇律，聽徒雲合，又從辯公參學經論。後於勒那摩地等譯十地時，光預其席。自此地論流傳，命章開釋。四分一部，草創斯基。其華嚴涅槃維摩十地地持等，並疏其奧旨，而弘演道。勝鬘遺教溫室仁王般若等，皆有注釋。又再造四分律疏百二十紙。後代引之以為義節。並羯磨戒本咸加刪定。又著玄宗論大乘義律章仁王七誡及僧制十八條。先在洛為國僧都。後在鄴為國統。北齊時卒於鄴大覺寺，年七十。即當陳時也。其弟子曇隱洪理道雲等均為四分律宗之名家。

傳謂慧光弟子衆所推仰有十人。揀選行解，入室惟九。有儒生馮袞，光乃將入衆中。又謂道寵在

道北教牢宜四人。慧光在道南教憑範十人。故世傳慧光門下有十哲。十哲之名，道憑僧範二人外，不能明指。此外其弟子有法上惠順靈詢僧達道愼安廩曇衍安遊馮袞等。（或十哲之一。）及上言之曇隱等。

此中以法上爲上首，（或亦十哲之一。）俗姓劉氏，朝歌人也。幼師道樂禪師出家。投慧光受具足戒。既慧業有聞，衆乃陳請講十地地持楞伽涅槃等部，並著文疏，年階四十，遊化懷衞，爲魏大將軍高澄奏入在鄴。魏齊二代，歷爲統師，綱領將四十年，四萬餘寺，咸稟其教。高句麗國，亦聞其風。年八十六時，卒於鄴之西山合水寺，在周大象二年七月十八日，即陳宣帝太建十三年也。撰增一法數四十卷，佛性論二卷，大乘義章六卷，又衆經錄一卷。

法上之弟子知名者法存融智慧遠三人。而以慧遠爲最有名。淨影寺釋慧遠者，本姓李，敦皇人，寓居上黨之高都。出家年滿進具，依法上爲和上，順都爲闍梨，光師十大弟子並爲證戒。又就大隱（即光弟子曇隱。）律師聽四分。末專師上統。七年迴洞至理，爽拔微奥。及周武帝滅齊，在鄴集僧議廢教，遠獨抗諍。毀法後，慧居誦經。及隋文帝登極，復在洛陽弘法。開皇七年勅召六大德入關，遠爲其一人，并從有學士二百餘人中有大德十人。後居長安之淨影寺，四方投學者七百餘人。雖高僧同涖，而莫高於遠。

卒於開皇十二年時陳亡已四年矣。遠七夏時在鄴開講十地，自後常講。隨講出疏，地持疏五卷，十地疏十卷，華嚴疏七卷，涅槃疏十卷，維摩勝鬘壽觀溫室等並勒爲卷部。又撰大乘義章十四卷，合二百四十九科。本住淸化，（寺名在上黨。）祖習涅槃寺衆百餘，領徒者三千。並唐時稱首。其在隋唐，弟子之見於記載者多至十九人，而靈璨慧遷均善地論者也。

法上之弟子融智，事實未詳。然融智弟子靖嵩，則至有關係。融師常講涅槃及地論。嵩從之學。後於周武法難，避往南方。先是眞諦譯世親著書，講授少聞。嵩在建業，常詣眞諦之弟子法泰決疑。數年之中，精融攝論俱舍論。自佛性中邊無相唯識異執等論四十餘部，皆總其綱要。後移居彭城。嵩蓋兼學北之地論，南之攝論，使江淮通潤，化移河北。攝論宗遂及於北方。嵩曾撰攝論疏六卷，雜心疏五卷，又撰九識三藏三聚戒三生死等玄義。其弟子有智凝，亦曾受學於慧遠。凝之弟子僧辯，則玄奘法師從問攝論者也。

光之弟子僧範，十哲之一，造疏甚多，亦一家之作。道憑者，亦十八人之一。講地論涅槃華嚴四分。而其弟子靈裕，則最知名。靈裕本姓趙，定州鉅鹿曲陽人。投趙郡明寶二師出家，於慧公學四分，從道憑

三年學地論，從安遊榮等三師聽雜心，嵩林二師學成實。隋時召入長安，衆所屬望。大業元年，卒於相州演空寺，年八十八。自年三十即存著述，有疏論雜文百十餘種，及經序等。又有詩評並雜集等五十餘卷，茲以太繁，不詳述，亦可謂盛矣。

又慧光之弟子有曇遵，遵之弟子有曇遷，遷後爲北方攝論宗師。見下。亦融合南攝論宗與北地論宗者也。而唐有慧休者，曾師靈裕及曇遷，玄奘法師亦曾從之問攝論。

眞諦之年歷　地論攝論二宗，雖俱爲法相唯識之學，然南方眞諦，實得無著世親之眞傳。故陳隋之際，北方地論學者，多轉而治攝論。眞諦或爲世親之的傳，專以弘其學爲旨志。彼約於四十八歲時到中國南海。又二年至建業。梁武帝欲請其譯經，因侯景之亂未果。後飄流閩越各地，常思西去。終止廣州。刺史歐陽頠父子優禮之，後廣譯經論。以太建元年正月十一日遷化。自梁武之末至陳宣帝初年，凡二十三載，所出經論記傳，將共三百餘卷。計諦來華，先恰值中國南方變亂，流離轉徙，未盡所懷，屢欲西反。幸遇歐陽父子之優容，可以安居，弟子漸多。雖欲延之還建業，乃揚輦碩望，恐奪時榮，上奏陳帝曰，「嶺表所譯諸部，多明無塵唯識。言乖治術，有蔽國風。不隸諸華，可流服。」南海新文，因有

藏陳世。（上語見諦傳。）故眞諦賚攝舍諸論，遠來敷化。初遇梁亂，後歷陳朝，二十餘年，通傳無地。雖云譯布，講授無聞。（一語見靖嵩傳。）眞諦歿後十九年而陳亡。其弟子散處江南，亦未多得信奉。至北方曇遷靖嵩南來，始見其學可補北方地論師之所未知，乃亟爲宣揚，眞諦之學，乃得光大。

茲考各書，作眞諦年歷如下。（井壽伯壽印度哲學之研究第六册，有眞諦傳研究，又蘇公望亦有眞譯翻譯及事迹考，載微妙聲雜誌中。）

梁武帝大同中，因扶南獻使還返外國，（南史扶南傳，大同五年復遣使獻生犀。又言其國有佛髮長一丈二尺。詔遣沙門釋曇寶隨使往迎之。）勅直後苴破虜監張記（本傳作直後張氾，開元錄後作省。）隨往扶南，求請名僧及大乘諸論，雜華等經。彼國乃屈眞諦，並賚經論來華。

中大同元年（五四六），（大同十二年四月改元。）眞諦年四十八歲。

八月十五日到達南海，（廣州。）卽往京邑。（南京。）沿路所經，乃停兩載。（本傳云，承聖三年「還返豫章，」疑諦赴京曾留豫章。）

太清元年（五四七），年四十九歲。

太清二年（五四八），年五十歲。

閏八月，（據陳垣朔閏表是年閏七月。）始達建業。（本傳。但僧隱金光明序作太清元年。慧愷攝論序則謂在二年。）帝躬申頂禮，於寶雲殿供養。欲

翻經論，乃因侯景叛亂，不果宣述。是年八月侯景叛，十月至京師。乃步入東土。金光明序及本傳。

太清三年（五四九）年五十一歲。

當仍在東土，後到富春。時在本年，或明年。

太清四年（五五〇），年五十二歲。

富春令陸元哲招沙門寶瓊瑜伽論記作擇瓊誤。當時有二寶瓊，一建初寺烏瓊，一彭城寺白瓊。等二十餘人請三藏在其宅翻十七地論，只得五卷而輟。瑜伽論記卷一，三寶記卷一及本傳。

同年又譯中論一卷，如實論一卷，諸錄載之反質論墮負論應均為此論二品之別生。涅槃經本有今無偈論一卷，仁壽錄謂於廣州譯。三世分別論一卷。三寶記卷十一。又三寶記，謂同年出有十八部論，但開元錄此卽謂部異執論係陳時譯。

太清五年（五五一），大寶二年天正元年年五十三歲。

當仍留富春。十一月侯景受禪稱帝。

大寶三年（五五二），承聖元年，年五十四歲。

侯景請還建業，在臺供養。三月侯景兵敗東遁。京邑漸安。十一月，元帝乃卽位於江陵。眞諦

止於金陵正觀寺，（原爲天監時譯經之所，見續傳僧伽婆羅傳。）與願禪師等二十餘人，翻金光明經。（本傳）

本年或次年釋道諒引其子來見三藏，爲命名吉藏。（見續傳吉藏傳，時藏年約四五歲。）

承聖二年（五五三），年五十五歲。

二月二十五日於建康縣長凡里楊雄宅別閣道場仍譯金光明經。依所翻經本次第，以爲七卷。時法師在都稍久，言語略通，沙門慧寶傳語，蕭碏（三寶記作梁，一作棨。）筆受。（上據僧隱金光明經序。續傳謂去年師已在正觀寺出此經，今不知何以更出。又序云，師譯較涼譯多四品。涼譯只十八品，今有二十二品，房錄並曰，廣壽量品後，慧寶傳語，蕭梁筆受，云云。據此疑去年所譯乃涼譯所缺之四品。今乃譯其餘諸品。此諸品已有涼譯，故進行甚速，二十餘日即訖也。）

承聖三年（五五四），年五十六歲。

眞諦於去年或本年至九江。（攝論序。）二月「還返」豫章，（本傳）住寶田寺。爲慧顯等十餘人，出彌勒下生經一卷，同年在同寺譯仁王般若經一卷，（上均據房錄。）及疏六卷。（見圓測仁王經疏。法經錄未言師譯此經。並謂仁王爲疑經。）眞諦於豫章逢警韶，爲「翻新金光明並唯識論及涅槃中百句長解脫十四音等，朝授晚傳，夜聞晨記。」（見續傳警韶傳。此言翻金光明誤，且此所謂翻者，乃口授其文，並講其義也。金光明疏或爲警韶講時所出。）

後往新吳，（本傳）住美業寺，譯中論疏二卷，九識義記二卷，轉法輪義記一卷。（此見宋本房錄，但房錄云，時在太清三年，當誤。）又往始興。（據起信論序本年在始興出此論，並玄文等。但起信既可疑，序文亦不可據。時賢於此多有論列，茲不詳敘。）是年九月蕭勃遷居始興。（此依通鑑。）

承聖四年，大定元年，紹泰元年（五五五）年五十七歲。

紹泰二年，太平元年（五五六）年五十八歲。

此二年中當在始興。三藏所譯之隨相論十六諦疏一卷，謂在始興出。又有求那摩底隨相論一卷，或同時出。

紹泰三年，太平二年，陳永定元年（五五七）年五十九歲。

二月蕭勃舉兵度嶺至南康，三月被殺。（通鑑）續傳云，眞諦後隨蕭太保度嶺至於南康，當在此時。九月八日於平固縣（南康屬）。南康內史劉文陀請譯無上依經二卷。（開元錄引經後記。房錄入永定三年誤。）

按續傳云，法師在豫章新吳始興南康，「並隨方翻譯，棲遑靡託。」又慧愷（即智愷）攝論序「未

至九江及遊五嶺，凡所翻譯，卷軸未多。」此均敍自承聖三年以來，法師遊踪及事蹟。

永定二年（五五八），年六十歲。

七月返豫章（本傳）於栖隱寺出大空論三卷。（按眞諦曾至豫章三次。房錄於此論之譯出，未記年月。茲姑定在本年。）次至臨川郡出中邊分別論三卷，（亦作二卷）並疏三卷。（內典錄。疏當係是眞諦撰，卽是譯論時之講疏。）後又之晉安，在佛力寺譯出正論釋義五卷。（房錄）眞諦曾譯（未知年代）寶行王正論一卷，正論道理論一卷，此釋論不知釋何書。

時智文法師同止晉安，故得「講譯都會，交映法門。」僧宗法准曾於智文請益，是時當已見眞諦。（續傳智文傳。）又有僧忍時恐亦在晉安得面大師。（參見唯識論後記。）

永定三年（五五九），年六十一歲。

本年，（房錄）或去歲，（內典錄。）譯立世阿毗曇十卷。（內典錄言在始興郡出。大周錄言在廣州及始興出。所說歧異，不可解。）眞諦雖傳經論，然本意不申。（其時世親法相經論，未得傳人。）遂欲汎舶往棱伽修國，道俗苦留，乃停南越。（此仍指晉安。）便與前梁舊齒，（當係僧宗法准僧忍等。續傳法泰傳云，二人並知名梁代。）重覈所翻。（本傳。）

天嘉元年（五六〇），年六十二歲。

仍停南越。

天嘉二年（五六一），年六十三歲。

眞諦因飄寓投委無心寧寄。又汎小舶，至梁安郡。更裝大舶，欲返西國。然學徒留止，太守王方奢（開元錄作萬者，方字或本係万字，奢亦作賒。）亦申邀請，乃暫止海隅。（可見梁安在海邊。按續傳敍梁安事在譯論之後，係因原文錯簡。蓋自「至陳文帝天嘉四年」至「覆疏宗旨」一段，係在自「而飄寓投委」至「時又許焉」一段之後。參看宇井研究，及蘇氏年譜。）

本年在建造寺譯諦節經一卷，義疏四卷。（圓測解深密疏引眞諦翻譯目錄所言如此。但測疏又謂係保定年中「於西安故城內四天王寺」出。西安或梁安之誤。而建造寺或亦名四天王。保定年則誤。）

天嘉三年（五六二），年六十四歲。

因梁安太守王方奢之請「於建造伽藍」（即建造寺。）五月一日重翻金剛經。「依婆藪（世親）釋論，」出經一卷，文義（即疏）十卷。九月二十五日訖。其時法師已善解華言，無須傳譯。對（當係人名或原爲凱字，凱愷通用。若然則慧愷此時已見法師。續傳道岳傳愷作凱。）僧宗法師法虔等筆受。（金剛經後記。）僧宗當係由晉安隨眞諦來此。

九月發自梁安，汎舶西引，（本傳）欲還天竺。（俱舍序之言。又攝論序亦云欲旋反舊國。）乃因風於十二月中旬飄抵廣州。（本傳。）

攝論序云「後適閩越敷說不少」此乃指大師在臨川晉安梁安時事。又俱舍序云「值梁室將傾，時事紛梗，法師避地東西，垂二十載。」計自眞諦到華至本年，共十六載。（法泰傳云，一十餘年。）

廣州刺史爲歐陽頠。頠原附蕭勃。與眞諦嘗爲舊相識，奉請爲菩薩戒師，盡弟子禮。（攝論序）延住制旨寺，請翻新文。（本傳）其世子紇亦信法，並禮事之。

天嘉四年（五六三）年六十五歲。

眞諦在制旨寺，正月十六日慧愷請三藏譯大乘唯識論（即二十唯識。）一卷，至三月五日竟。又翻外國義疏兩卷，慧愷筆受。三藏行翻行講，並更釋本文，愷爲注記，又得兩卷。末有僧忍法師，齎北魏菩提流支所譯經，愷讎校，知頗有異同。

本傳曰，天嘉四年楊都建元寺沙門僧宗法准僧忍等「遠浮江表，親承芳問。」法泰傳曰，泰與慧愷僧宗法忍（當即僧忍。）等知名梁代。及眞諦至南海，周訪義侶，遂與宗愷等「不憚艱

辛，遂尋三藏於廣州制旨寺」。續傳又曰，慧愷（卽智愷）「住楊都寺，初與法泰先後異發，同往嶺表。」但按三藏於去歲十二月至南海，本年正月慧愷已親承教，而僧忍則於三月（譯攝論時）亦在廣州。則諸人謂爲眞諦至廣，乃遠浮江表，同來嶺表，必非事實。按慧愷攝論序自云，「愷昔嘗受業，已少滌沈繁。（愷序並云，曾三請師譯攝論而不允，可見愷早已知師之學，此論至要。）服膺未久，便致睽違，今重奉値。」（指天嘉四年。）是愷早見眞諦。至若僧宗法准已遇師於晉安，僧忍則謂自晉安來。凡此諸僧，蓋均可謂久遊三藏之門下也。又慧愷謂攝娃曹毗同來。（續傳眞諦傳。）而慧曠傳云，曠與「宗愷准嶺（嶺師不可考，或是韶之誤，疑指警韶，但續傳未言韶曾至廣州。）諸師，俱値眞諦」。凡此諸人，蓋均在南海近處，聞三藏行止，先後來從者也。（或有已在廣州者，慧愷恐師知此，參看攝論序可推知。又法泰傳云，僧宗法准慧忍未聽攝論，則三人到廣州，在天嘉年後。）

南來廣州相從弟子又有慧侃（有傳）。其見師則不知在何時。

三月因歐陽紇請出攝大乘論。三藏自譯，慧愷筆受，與僧忍等共同稟學。十月文義俱竟，本論三卷，釋論十二卷，（法經錄載攝論十二卷或十五卷。十二卷指釋論，十五卷乃合本論言之。）義疏八卷。（續傳法泰傳出此論，七月之中文疏並了。）制旨寺主慧智，征南長史袁敬德爲經始檀越。（攝論序。）

九月廣州刺史陽山公歐陽頠卒，子紇襲父爵位。（通鑑）

十一月十日於制旨寺譯廣義法門經一卷。（經後記謂出中阿含。）

天嘉五年（五六四），年六十六歲。

眞諦自至廣州，慧愷請翻講攝大乘等論，經涉二年。法師又欲旋歸，刺州歐陽紇留之。（俱舍序。）愷與僧忍請翻俱舍論。以本年（序作四年誤。）甲申（閼逢涒灘）正月二十五日三藏於制旨寺自譯，慧愷筆受。至惑品未畢，徙居南海郡內，閏十月（本年十月閏，四年無閏月。）文義究竟，（續傳法泰傳云，翻此論十月便了。）論文二十二卷，論偈一卷，義疏五十三卷。（房錄等有俱舍論本當卽偈或論文。）刺史仍請於城內講說。（俱舍序。）時智敫（亦作數。）亦預講席。

天嘉六年（五六五），年六十七歲。

天康元年（五六六）年六十八歲。

二月二日（序謂天嘉五年柔兆之歲。但柔兆乃本年（丙戌），非天嘉五年。）從慧愷僧忍之請，重譯俱舍論文，再解義意。（俱舍序。）續傳謂愷延眞諦於顯明寺（續傳道岳傳謂此乃愷住寺。）重講俱舍一遍，當卽指此。

光大元年（五六七），年六十九歲。

本年（序謂「歲次強圉」，年干相符。）十二月二十五日重譯俱舍工畢，治定前本，始末究竟。長史袁敬（攝論序作袁敬。）其長子元友爲經始檀越。（俱舍序。）續傳法泰傳云，「陳光大中，僧宗法准惠忍（當非僧忍。）等度嶺就諦求學。以未聞攝論，更爲講之。起四月初，至臘月八日方訖一遍。」當亦同年之事。攝論俱舍均慧愷筆受。眞諦云「吾早值子，綴緝經論，結是前翻，不應少欠。今譯兩論，詞論圓備，吾無恨矣。」（法泰傳。）

續傳眞諦傳云，攝論依止勝相後疏，（後四品疏。）並未僧宗所陳，「大義無虧。」當是在此歲，宗師於愷師先記義疏之後四品加以增改。宗蓋亦善攝論者也。

光大二年（五六八），七十歲。

正月二十日，在南海郡內，從陽都定林寺法泰之請，出律二十二明了論，論本一卷，註記五卷，慧愷筆受。（論後記。）

僧宗等請慧愷講俱舍論。道尼智敫（亦作皦。）等同門二十人，及其他成名學士七十餘人聽受。

六月三藏厭世，至南海北山自殺。慧愷追至，道俗及歐陽紇均到。三藏休止王園寺。宗愷諸人欲延還建業。以京邑僧讒言不果。八月二十日，慧愷得疾遂死。講俱舍至論文第四業品，義疏第九卷中絕。三藏大慟，與道尼智敫及響等十二人，在法准之房，共傳香火，令弘攝舍二論，誓無斷絕。三藏續講，至惑品第三卷，亦病廢。（續傳。）

大建元年（五六九），年七十一歲。

三藏寢疾，有遺文嚴正，勖示因果，以之付弟子智休。正月十一日午時入寂。（房錄引曹毗傳。）十二日於潮亭荼毗建塔。十三日僧宗法准各攜經論返入匡山。（本傳。）沙門法海末（房錄作未）集師文，成爲部軸。（房錄內典錄。）

眞諦所出不悉譯時年月之重要經典，有三無性論二卷，顯識論一卷，轉識論一卷，無相思塵論一卷，大涅槃經論一卷，（即是壽偈論，眞諦高足法泰講之。）決定藏論三卷，（開元錄。）金剛般若論一卷，（當即天親釋論。）四諦論四卷，佛性論四卷，寶行王正論一卷，正說道理論一卷，十八空論一卷，成就三乘論一卷，意業論一卷，解拳論一卷，僧阿毘曇經一卷，遺教論一卷，（法經錄入疑。）修禪定法一卷，僧澀多律一卷，部異執論一卷，（即十八部論。）金七十

論三卷，（即僧伽論）翻外國語七卷，婆藪槃豆傳一卷。其眞諦所出之義疏，不悉年月者，有如實論疏三卷，金光明疏十三卷，部異執論疏十卷，四諦論疏三卷，無上依經疏四卷，破我論疏一卷，（此疑即俱舍論義疏別生。）佛性義二卷，禪定義一卷。此外有衆經通序二卷。（房錄謂爲眞諦撰。但此或爲出經序弟子所撰，未必是出師手也。）大概三藏所譯有經，（如金光明經）有律，（如明了、）有論，（如攝論。）有釋經論，（如涅槃論。）有論釋。（如攝論釋。）有時論偈單寫別行。（如俱舍論偈，及唯識論後記所錄之偈文。）若別於疏而言則曰經本，（如金剛。）曰論本。（如俱舍。）至若義疏，則或爲外國原有，（如唯識論義疏。）或爲眞諦所傳之口義。（此亦可謂爲眞諦所授如攝論義疏，其後四品俱宗所記。）按眞諦亦非僅翻譯家，而實義學大師也。其出經時，行翻行講。弟子記其師義，號爲義疏，（如攝論俱舍疏。）或號爲注記，（唯識論注記。）或稱爲本記，（東城傳燈錄眞諦仁王疏注云，諸疏云本記。東域錄並載云，金剛經本記，云云。）或稱爲文義。（如金剛經後記稱此經疏爲文義。）眞諦所攜貝葉梵本二百四十縛，陳時所譯止是數縛，已得二百餘卷。通及梁代，將及三百卷。其華嚴涅槃金光明梵本在建康。餘多在廣州制旨王園二寺。（房錄引曹毗傳。）眞諦來華，遭時多難，遷徙流離，而譯經已甚多，其教弟子甚爲勤奮，（慧愷攝論序云稟學夙夜匪懈。俱舍序云，日夜相繼。）大師之精神，因非尋常也。

眞諦弟子及攝論之北傳

眞諦之學在梁陳二代並不顯著。梁時世亂，其道晦塞。陳時其弟子僧宗慧愷欲延其至建業，而陳京名僧嫉之。續僧傳又謂梁武帝宗崇大論兼翫成實，陳武帝好異前

朝，廣流大品，尤敦三論，故攝論之宗，亦未能大。

眞諦弟子慧愷（即智愷。）最著功蹟。愷俗姓曹氏，在建業住阿育王寺。（明了論記。）亦自揚都與法泰先後南往，奉祈眞諦，住顯明寺。助眞諦出攝論俱舍論等。並自講俱舍論未訖，遘疾而卒，春秋五十一，卽光大二年八月二十日也。愷死，諦大哀慟。明年而眞諦入滅。有曹毗者，愷之叔子。愷攜至南中，受學攝論。諮承諸部，皆著功勳。太建二年，毗請建興寺僧正明勇法師，續講攝論，成學名僧五十餘人。晚住江都，綜習前業。間講諸論，聽者多知名之士。隨僧法侃僧榮，皆資其學。毗並爲眞諦作別歷。（亦名眞諦傳。）

眞諦弟子法泰甚爲知名，先住建業定林寺。知名梁代。及眞諦在廣州，遂不憚艱險，至廣州見眞諦，爲之筆受文義，垂二十年。前後所出五十餘部，並述義記。（此所記年數部數均誇大。）諦又曾與泰譯明了論釋律二十二大義，並疏五卷。至陳太建三年，泰還建業，并賚新翻經論，創開義旨，驚異當時。其諸部中有攝大乘俱舍二論，詞富理玄，惟泰雖屢演，道俗無受。獨有彭城沙門靖嵩避地金陵，深得法泰之學。後還北土，大弘攝論。

又有循州智敫（亦作敫。）者，先廣聽名師。眞諦出攝論，爲歐陽頠請宅安居，不獲專習。及眞諦翻俱舍

時，始得預席。愷講此論，敫與道尼二十人，並掇拾文疏，於堂聽受。後往建業，又爲廣循二州僧正。末在本州常宣攝論，二十餘遍，達者二十五人。仁壽元年卒。撰諦之翻譯歷，始末指訂，並卷部時節，人世，詳備，廣有成敍。

僧宗乃揚州僧人，善攝論。疏之後四品謂其所手定，並著三藏行狀。眞諦死後，與法准等各齎經論還返匡山。而道尼者亦住九江創宏攝論，海內知名。隋開皇十年，勅入長安，開悟弘多。慧休道岳從之受學。道岳者奘師曾從之聽俱舍論。而先與僧宗等在匡山者，又有慧曠。曠與宗愷准韻諸師俱值眞諦受攝大乘唯識等論，金鼓（此字疑衍。）光明等經。眞諦涅槃，與同學僧宗栖匡廬，分時演說。又於湘郢二州弘道，法化彌盛。

眞諦之學先布閩越廣州，智愷之功爲首。及其死後，法泰傳之建業，僧宗道尼等弘之九江，曹毗傳法於江都，智敫宣講於循廣。而靖嵩（嵩事已見上文。）之北止彭城，道尼之入居長安，攝論固已北被矣。但北方攝論大師，靖嵩而外，實爲地論學者之曇遷。

曇遷俗姓王氏，博陵饒陽人。年十三，父母嘉其遠悟，令舅氏傳授，卽北齊中散大夫國子祭酒博

士權會也會備練六經，偏究易道。奇遷精采，乃先授以周易，更授以禮傳詩書老莊等書。但經一覽，義無重問。後從定州賈和寺曇靜律師出家。時年二十有一。及受具從曇遵學。遵乃地論名匠慧光之弟子也。遷常鄙當世僧人馳騖世利。曰「學爲知法，法爲修行，豈以榮利即名爲道。」遂隱居林慮山黃花谷中，淨國寺。研精華嚴十地維摩楞伽地持起信等。建國平齊佛法頹毀。將欲保道存戒，密遊金陵，止道場寺。時與同侶談唯識義。後至桂州刺史蔣君之宅，獲攝大乘論，以爲全如意珠。雖先講唯識，薄究通宗。至於思構幽微，有所流滯。今大部斯洞，文旨宛然。後隨受禪，去住彭城，新舊交集，遠近欣赴，鬱爲大衆，始弘攝論。又講楞伽起信如實等論，相繼不絕。攝論北土開創自此爲始盛。轉法輪於徐州廣陵間。開皇七年，詔與弟子十人同入京，與洛陽慧遠魏郡慧藏淸河僧休濟陽寶鎮汲郡洪遵同集長安。時被優禮。而攝論初闢，請業者千數。沙門慧遠領袖法門，亦來聽經。承周毀法之後，文帝大開前禁，恢復佛光，多由聽遷之言也。隋煬帝大業三年遷神，年六十六。所撰有攝論疏十卷。又有楞伽起信唯識如實等疏，九識四明等章，華嚴明難品懸解，總二十餘卷。唐道宣謂自遷弘攝論，「傳燈不絕，於今多矣。」則唐初法相宗之盛，或因曇遷致力最多。慧遠爲隋時僧中上首，亦致敬禮。遠之弟子淨辨淨

來辯相皆研攝論。北土之學攝論者，如道英道哲靜琳玄琬均爲遷弟子。而唐玄奘之師慧休亦曾從遷學。總計陳末隋初，南之建業九江，北之彭城長安，均爲攝論重地。而彭城靖嵩之弟子智凝傳之蜀都。因是而瑜伽師學遍中國矣。

華嚴之流行　北魏末葉，地論華嚴之學甚盛，實開唐代華嚴宗派。華嚴大經，相傳梵本有十萬偈，中國譯本有二，一晉譯華嚴，有六十卷，計僅二萬六千偈。一唐譯華嚴，有八十卷，亦只出四萬五千偈。六十華嚴分八會，八十華嚴分九會。比較之約如下列：

（六十華嚴）	（八十華嚴）
寂滅道場會四卷，二品。	普提場中說十一卷，六品。
普光法堂會四卷，六品。	普光明殿說四卷，六品。
忉利天會一卷，六品。	忉利天宮說三卷，六品。
夜摩天宮會三卷，四品。	夜摩天宮說三卷，四品。
兜率天宮會十卷，三品。	兜率天宮說十二卷，三品。

他化自在天宮會十四卷，十一品。

普光法堂重會十四卷，十一品。

給孤獨園會十六卷，一品。

他化自在天宮說六卷，一品。

普光明殿說十三卷，十一品。

普光明殿說七卷，一品。

給孤獨園說二十一卷，一品。

六十華嚴未出世以前，即已有大本中別生經之譯出。惟尚未見華嚴經之名。六十卷本既翻譯，始有華嚴經之研究。

六十華嚴出世之前，後漢支婁迦讖譯有兜沙經，即第二會中之如來名號品也。晉時竺法護曾譯漸備一切智德經，羅什譯十住經，即第六會中之十地品也。晉僧衞作十住注，（祐錄有序。）而竺法護聶道眞祇多密，均譯有十地經。亦屬於華嚴之部。或謂即華嚴十住品。晉道融作十地義疏，而晉宋間之善十地者，有曇斌法安僧鍾弘充等。

六十華嚴係佛陀跋多羅在建業譯出。於晉義熙十四年三月十一日起首，元熙二年六月十日訖（四一八至四二〇）。譯時法業充筆受，著華嚴旨歸二卷。沙門曇斌等數百人承教。（見華嚴傳。）華嚴

研究，濫觴由此。其時慧嚴慧觀均參譯事，二人均羅什弟子。慧觀判教，以華嚴爲頓教。及求那跋多羅來廣州，北止建業。後隨譙王義宣至荊州，在辛寺講華嚴經，或在稍後，而北方禪家玄高之弟子玄暢至江南。初華嚴大部，文旨浩博，終古以來，未有宣釋。暢乃竭思幽尋，提章比句，傳講此經，暢其始也。齊劉虬判教爲漸頓二教，亦以華嚴爲頓教。齊文宣王抄華嚴大部爲十五卷，設華嚴齋，並作書記其法會之盛，曰華嚴齋記一卷。可見均重視此經。但自晉至齊，遠於梁朝，華嚴經類之研究仍不普廣。故齊周顒有十住淵弘，世學將殄之語。（見抄成實論序。）

自晉至梁，南方固少有研華嚴者，同時北方此經習者則尤罕聞。惟華嚴傳載沙門靈辯，頂戴此經入五臺山，於熙平元年（五一六）造華嚴疏，後經魏胡太后請入洛，至神龜三年功畢，成一百卷。（此事完全確否不可考，惟古清涼傳所記與此稍異。）又靈辯謂住洛中融覺寺。此寺曇無最亦曾講此經。（見伽藍記。）其弟子智炬通華嚴經，講五十餘遍，有疏十卷。（見華嚴傳。）按北魏熙平元年，即南朝梁武帝天監十五年，自六十華嚴譯成至此時，約將百年。其中北方華嚴研究幾無記載。南方蓋其發源地，故習者稍多。然比之成實涅槃，實極衰微也。

梁代以還，南北研究華嚴大盛。南士三論學者，兼研此典。玄暢始講，而暢師即善三論者，攝山相承，多講之。已詳第十八章。然北魏末葉，尊重華嚴，乃有過於南方。其故當因其與地論之關係。又觀於其時流行華嚴齋會及誦讀，可知其在社會上之勢力。隋侯白字君素，作旌異記，謂北魏太和初年代京閹官自慚形餘，不逮人族，奏乞入山修道，有勑許之。乃齎一部華嚴，晝夜讀誦，禮悔不息，夏首歸山，至六月末髭鬚盡生，復丈夫相。遂狀奏聞。高祖敬信由來，忽見驚訝，更增常日。於是大代之國，華嚴一經，因斯轉盛。此見續僧傳。至唐時華嚴傳古清涼傳，於此並多附益。謂閹官名劉謙之，入山乃五台，並作華嚴論六百卷。查內典錄亦引旌異記此段，然未言及六百卷華嚴論，且未著錄，可見其僞妄。 而魏沙門法建在蜀志誦華嚴一藏。續傳。 周普圓及弟子普濟普安北齊慧寶續傳謂其樂聞華嚴，遇一異僧誦華嚴。均誦讀華嚴，並著神功。靈裕弟子辯才慧悟曇義五台。均諷誦此典。慧求頂戴此經三載。隋法念智炬弟子。法安解脫明曜三人均到五台。 均轉讀此經。以上均見華嚴傳。 諸人誦讀並顯異果。而立華嚴齋會者始於齊文宣王。至隋有海玉構華嚴衆。而普安即圓禪師弟子。亦建大齋。唐益州宏法師志在華嚴，勸士俗以五十人或六十人爲一福社。人各誦一卷。每十五日一家設齋，嚴道場高座，供主昇座，餘徒復位，各誦其經，畢而方散。見華嚴傳。 想其所禮者，爲盧舍那佛，或十方佛。亦且稱佛名號，修普賢行，生賢首國，是亦往生說之一種。（唐初道英臨

終時令誦華嚴賢首偈，見續傳。）觀高僧傳，誦讀多為法華經。至魏隋之際，乃有讀華嚴者，亦始行華嚴懺法，可見華嚴經受一般民衆之信奉也。夫南北朝宋至梁朝，天下少研華嚴者。然梁末後至唐初，南北無論學僧或俗士，多所崇信，宜將有華嚴宗之成立也。

地論師宗十地經論。十地經論者，蓋華嚴經第六會中十地品之釋論也。譯者菩提流支與勒那摩提及佛陀扇多三人中尤以勒那摩提與華嚴經最有關係。蓋魏宣武帝曾勅其講華嚴經，披釋開悟，精義咸發。（內典錄。）而其門下慧光，地論元匠，亦於華嚴研究最有關係之人也。（光亦曾受學於佛陀扇多，義天錄載佛陀三藏有華嚴指歸。）華嚴傳謂光聽華嚴，妙盡隅奧，乃當元匠，恆親講授。又以為正教之本，莫過斯典，作疏四卷。（上述靈辯曇無最，均約與光同時。是否亦受地論家影響，不可考見。故未列入此處。）其弟子之知與華嚴有關者表列於下：

僧範　講華嚴，並作疏記。

慧順　講華嚴，並撰疏。

道憑　講此經。

曇衍　有疏七卷。

法上　弟子慧遠善華嚴，從之學最久。

曇遵　有疏七卷，見華嚴傳。其弟子曇遷智潤善華嚴。

道雲　隋洪遵依嵩山雲公習華嚴。遵有疏七卷。　此上諸僧均在北方。

安廩　在建業，講華嚴。

凡此均光師最大弟子。其餘弟子之有名者，記載雖闕，或無不善此經者。由此時後，北方研究華嚴者極盛。相州靈裕，名僧也。曾作疏及旨歸合九卷。係道憑弟子。名僧慧休，曾負華嚴，往就裕學。曇遵弟子曇遷，亦精研華嚴，作明難品玄解。此品在第二會中。洪遵或爲道雲弟子，亦學斯典。靈幹當即曇衍弟子，志奉華嚴。同時洛陽淨土寺有海玉法師，構華嚴衆，志與此典。請幹宣講。隋時北方老宿，首推慧遠，乃光之再傳。曾作華嚴疏七卷。至隋南方攝山後裔嘉祥大師入關，平生亦曾講華嚴數十遍，撰華嚴經遊意一卷。此外北方之善此者，尙有并州慧覺顯法師見續傳智脫傳。淨願道璨等，然其師承不明。總之地論師居研究華嚴之首席，實亦可謂爲華嚴師也。

華嚴經早傳，與中國五台山有關。但中國華嚴經之重鎭，在周隋之際，則爲終南山。蓋自周武滅

法時，長安僧人多避難山中。如智說，普濟，通達，見續傳。如靜藹，知法難將臨，擕門人四十餘人入終南山，東西造二十七寺。見續傳。僧人來居者當不少。有普安者，姓廓氏，京兆涇陽人。少依普圓禪師，見前。普圓有弟子普濟，亦讀華嚴。晚投藹法師。當即靜藹。通明三藏，常業華嚴，讀誦禪思，依之標擬。周氏滅法，隱於終南山楩梓谷西岐。於時京邑名僧三十餘人，安均安置密處，自出乞食，不避嚴誅。藹原藏義谷社映世家窖內，安請其到山。又引彭淵 原文作靜淵當誤。同止山野。彭淵者，姓趙氏，武功人。常問學於靈裕，即慧光之再傳也。曾講華嚴地持涅槃十地。華嚴傳列其名於講解中。屏迹終南，置寺結徒。寺名至相寺，普安常結華嚴社，甚著神異。而彭淵則當以義學著。普安卒於大業五年，年八十。起塔至相寺之側。彭淵於大業七年在至相寺逝世。而此前有沙門慧藏，爲隋朝六大德之一，徵入長安，住空觀寺。平生習十地華嚴等。而獨重華嚴。於大業元年卒，葬於至相寺之前。至若法順智正智儼均華嚴宗之祖師，亦均在終南。至唐初有弘智者，於大業初住至相寺，卒於永徽六年。亦講華嚴攝論等。華嚴傳謂永淳二年至相寺沙門通賢 亦作道賢。傳中普濟傳之末有通師云云，或即此。居士玄爽房玄德等。原作寺。並業此經。同至五台禮文殊，在并州童子寺得靈辯華嚴記，歸遂流通。可見周末至唐，終南山爲僧人聚居之所，而華嚴學者特多，且似以至相寺爲中心焉。

唐沙門杜順者，（即法順。）世推爲華嚴宗初祖。所居義善寺，距終南不遠。才精神業，號曰神僧。有樊玄智，十六捨家投順，習諸勝行。順令讀誦華嚴爲業。而終南山至相寺智正，似即地論師曇遷高足。精於義學，製華嚴疏十卷。此二僧者同卒於貞觀中。（順在十四年，正在十三年。）華嚴宗二祖智儼，初從順禪師出家，後學於智正。一方承北土之禪風，一方受地論之義學。而賢首宗門，由之奠定。關於賢首宗義與地論之關係，已入隋唐佛史範圍，茲不能詳。然概括言之，地論學實華嚴宗之古學。華嚴宗實地論師之後裔。而地論亦爲古法相宗。（華嚴地論之學，同爲大乘有宗。）世傳康藏國師（華嚴三祖。）遊長安時，參與玄奘譯場，後因所見不同而去。（見宋僧傳。）此事若確，則實古學家人與新學大師之衝突也。

跋

中國佛教史未易言也。佛法，亦宗教，亦哲學。宗教情緒，深存人心。往往以莫須有之史實爲象徵，發揮神妙之作用。故如僅憑陳迹之蒐討，而無同情之默應，必不能得其眞。哲學精微，悟入實相。古哲慧發天眞，愼思明辨。往往言約旨遠，取譬雖近，而見道深弘。故如徒於文字考證上尋求，而乏心性之體會；則所獲者其糟粕而已。且說者謂研究佛史必先之以西域語文之訓練，中印史地之旁通。近來國內外學者藉經歷年之努力，專題之討論，發明頗多。然難關滯義，尙所在多有。故今欲綜合全史，而有所陳述，必如盲人談象，不得其全也。彤幼承庭訓，早覽乙部。先父雨三公教人，雖諄諄於立身行己之大端，而啓發愚蒙，則常述前言往行以相告誡。彤稍長，寄心於玄遠之學，居恆愛讀內典。顧亦頗喜疏尋往古思想之脈絡，宗派之變遷。十餘年來，教學南北，嘗以中國佛教史授學者。講義積年，彙成卷帙。自知於佛法默應體會，有志未逮。語文史地，所知甚少。故陳述膚淺，詳略失序，百無一當。惟因今值國變，戎馬生郊。乃以其一部，勉付梓人。非謂考證之學，可濟時艱。然敝帚自珍，願以多年研究之所得，作一結

東。惟冀他日國勢昌隆，海內乂安。學者由讀此編，而於中國佛教史繼續述作。俾古聖先賢偉大之人格思想，終得光輝於世。則拙作不為無小補矣。書中於採用時賢之說，皆隨文注明。至若相知友好，或代任鈔集，或有所諟正，益我良多，統此申謝。中華民國二十七年元日，湯用彤識於南嶽擲鉢峯下

汉魏两晋南北朝佛教史

汤用彤撰

上海书店出版

(上海福州路401号)

新华书店上海发行所发行

上海影印厂印刷

开本787×1092毫米 1/32 印张$28\frac{1}{8}$

1991年12月第一版 1991年12月第一次印刷

印数 1—2000

ISBN 7-80569-427-3/K·37

定价: 12.80元

影 印 说 明

复旦大学、上海书店为保存史料、抢救文献，决定从民国时期出版的约10万种图书中，选择数千种辑为《民国丛书》。为便利读者选购，又从中选择若干种作为单行本发行。为尊重历史，重印时悉依原貌不作删改，希读者鉴察。

ISBN 7-80569-427-3/K·37

定价： 12.80元